

مقدمة قصيرة جدًّا

النظرية النقدية

ستيفن إريك برونر

النظرية النقدية

النظرية النقدية

مقدمة قصيرة جدًّا

تأليف
ستيفن إريك برونر

ترجمة
سارة عادل

مراجعة
مصطفى محمد فؤاد



النظرية النقدية

Critical Theory

ستيفن إريك برونر

Stephen Eric Bronner

الطبعة الأولى ٢٠١٦م
رقم إيداع ١٧٥٢٩ / ٢٠١٥

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + **فاكس:** ٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

برونر، ستيفن إريك.
النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جدًّا/تأليف ستيفن إريك برونر.
تدمك: ٤ ٣٧٨ ٧٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١- النقدية (فلسفة)

أ- العنوان

١٤٢

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات



إلى ذكرى إرنست بلوخ

مقدمة: ما النظرية النقدية؟

أظهرت الفلسفة منذ بداية ظهورها احتواءها على عنصر هدَّام. يبيِّن عمل أفلاطون «دفاع سقراط» كيفية اتهام مواطني أثينا لسقراط بإفساده أخلاق الشباب والتشكيك في وجود الآلهة. وكان هذا الاتهام ينطوي على شيء من الحقيقة؛ فقد شكَّك سقراط في المُعتَقَدات السائدة، وأخضع اعتقادات راسخة لفترات طويلة للتدقيق العقلاني، وأعمل فِكْره في مسائل تتجاوز النظام القائم. وما عُرف ب «النظرية النقدية» قام على هذا الإرث؛ فقد ظهر هذا الاتجاه الفلسفي الجديد في الفترة ما بين الحربَيْن العالميَّتَيْن الأولى والثانية، وشنَّ أبرز ممثِّليه حربًا ضَروسًا على الاستغلال والقمع والاغتراب التي تنطوي عليها الحضارة الغربية.

ترفض النظرية النقدية ربطَ الحرية بأي تنظيم مؤسسي أو منظومة فكرية محددة؛ إنها تبحث في الافتراضات والأغراض الخفية للنظريات المتضارِبة وأشكال التطبيق القائمة. وليست هذه النظرية بحاجة إلى توظيف ما يُعرف ب «الفلسفة الدائمة»؛ إذ تُصِرُّ على أن التفكير يجب أن يستجيب للمشكلات الجديدة والاحتمالات الجديدة للتحرر التي تنبثق عن تغير الظروف التاريخية. كانت النظرية النقدية — التي تتَّسِم بأنها متعدِّدةُ التخصصات، وتجريبيةٌ في جوهرها على نحو فريد، ومتشكِّكةٌ على نحو عميق في التقاليد والمزاعم المُطلَقة كافة — مهتمَّةً دائمًا، ليس فقط بالكيفية التي عليها الأمور بالفعل، وإنما أيضًا بالكيفية التي يمكن أن تكون الأمور عليها أو يجب أن تكون عليها. وقد دفع هذا الالتزام الأخلاقي مفكِّريها الكبارَ لتطوير مجموعة من الموضوعات والمحاور ومنهج نقدي جديد غيَّر وَجْهَ فهْمنا للمجتمع.

وللنظرية النقدية مصادر كثيرة؛ يُعرِّف إيمانويل كانط الاستقلالَ الأخلاقيَّ بأنه أسمى قيمة بالنسبة للفرد، وقد أمدَّ كانط النظرية النقدية بتعريفها للعقلانية العلمية

وهدفها المتمثِّل في مواجهة الواقع باحتمالات الحرية. في الوقت نفسه، رأى هيجل أن الوعيَ هو محرِّك التاريخ، وأن التفكير مرتبط بالاهتمامات العملية، وأن الفلسفة هي «المنظور الفكري الذي يُنظَر من خلاله لحقبة تاريخية معينة.» تعلَّم منظرو النظرية النقدية تأويلَ الجزء بالنظر إلى الكل. وبَدَتْ لحظة الحرية في مُطالَبة المستعبِدين والمستغِلِّين بالتقدير.

لقد جسَّد كلٌّ من كانط وهيجل الافتراضاتِ العامةَ المستمَدَّة من عصر التنوير الأوروبي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فقد اعتمدا على العقل لمحاربة الخرافة والانحياز والقسوة والممارسات التعسفية من جانب السلطة المؤسسية. كما وضعا افتراضات بشأن الآمال الإنسانية التي تُعبِّر عنها الجماليات، والرغبة في الخلاص التي تنطوي عليها الأديان، وطرق التفكير الحديثة حول العلاقة بين النظرية والتطبيق. أما كارل ماركس الشاب، فقد ذهب إلى ما هو أبْعَد من ذلك بتأمُّلاته اليوتوبية حول التحرر الإنساني.

لقد تشكَّلتِ النظرية النقدية في البوتقة الفِكْرية الماركسية، إلا أن ممثِّليها الروَّاد رفضوا منذ البداية الحتميةَ الاقتصادية، والنظريةَ المرحلية للتاريخ، وأيَّ اعتقادٍ جبريٍّ في الانتصار «المحتوم» للاشتراكية. وكانوا أقلَّ اهتمامًا بما أطلق عليه ماركس «القاعدة» الاقتصادية منهم ب «البنية الفوقية» السياسية والثقافية للمجتمع. لقد كانت ماركسيتهم بمذاقٍ مختلف، وقد ركَّزوا على منهجها النقدي أكثر مما ركَّزوا على ادِّعاءاتها التنظيمية، وعلى اهتمامها بالاغتراب والتشيؤ، وعلى علاقتها المعقَّدة بمُثُل عصر التنوير، وعلى لحظتها اليوتوبية، وعلى تشديدها على دَوْر الأيديولوجيا، وعلى التزامها بمقاومة مسخ الفرد. وتُشكِّل هذه المجموعةُ من المحاور جوهرَ النظرية النقدية حسبما استوعبها رائدا «الماركسية الغربية» كارل كورش وجورج لوكاتش. قدَّم هذان المفكِّران إطار عمل المشروع النقدي الذي بات يُعرف لاحقًا بمعهد البحث الاجتماعي أو «مدرسة فرانكفورت».

تضمَّن الأعضاء الرئيسيون لهذه المدرسة تيودور في أدورنو، المشهور بمعرفته التامة بالموسيقى والفلسفة، والذي بدأ تعاونه مع المعهد في عام ١٩٢٨، إلا أنه لم يصبح عضوًا رسميًّا إلا بعد عشر سنوات؛ وإريك فروم، عالِم النفس الموهوب، الذي بدأ تعاونَه الذي دام لتسع سنوات مع المعهد في عام ١٩٣٠؛ وهربرت ماركوزه، الفيلسوف المتعدِّد المواهب والتخصصات الذي بدأ تعاوُنَه مع المعهد في عام ١٩٣٣؛ وفالتر بنجامين، الأكثر إبداعًا من بين هؤلاء المفكرين والذي لم يصبح عضوًا رسميًّا بالمعهد قط؛ ويورجن هابرماس، الذي أصبح فيلسوفَ المعهد الرائدَ بعد عام ١٩٦٨، وبالتأكيد أكثر المفكرين المرتبطين بالمعهد

غزارةً في الإنتاج، إلا أن ماكس هوركهايمر كان نبراس هذا المعهد؛ فهو مَن جمَّع هؤلاء المفكرين الاستثنائيين معًا لوضع أساس متعدِّد التخصصات لنظرية نقدية للمجتمع.

اعتقدتْ مدرسة فرانكفورت في البداية أن عملها الفكري من شأنه دعم الفُرَص العملية لتحرك ثوري من جانب البروليتاريا. مع ذلك، ومع مرور ثلاثينيات القرن العشرين، تفكَّكتِ الثورة في الاتحاد السوفييتي، وتلاشتِ التوقُّعات بحدوثها في أوروبا، ودخلتِ الفاشية بوقاحة إلى الحياة السياسية، وبدتِ الآمالُ الإنسانيةُ التي كانت مرتبطةً في الأصل بالعصرية متزايدةَ السذاجة. وقد سجَّلت مدرسة فرانكفورت هذا التحوُّلَ التاريخيَّ من خلال إخضاع الاعتقادات اليسارية الراسخة في الطبيعة التقدمية المتأصِّلة للعلوم والتكنولوجيا والتربية الشعبية والسياسة الجماهيرية لفحصٍ هدَّام.

كان التنوير والماركسية يُقارَن بينهما فيما يتعلق بمُثُلهما المُتعذِّرة التحقُّق، بينما أعادت مدرسة فرانكفورت صياغةَ الجدل التاريخيِّ عبرَ رُؤًى عميقةٍ مأخوذة من أعمال آرثر شوبنهاور وفريدريش نيتشه وفرانس كافكا ومارسيل بروست وصامويل بيكيت والتراث الحداثي. لقد بدأتِ النظرية النقدية عمليةَ استعادة الصور اليوتوبية المنسية ومُثُل المقاومة المُهمَلة في ظل ظروف بدا فيها أن احتمالية تحقيق هذه الصور والمُثُل لم تَعُدْ قائمةً، وكانت النتيجة شكلًا جديدًا من «الجدل السلبي» الذي لم تَنْمُ شعبيته إلا بين الأكاديميين المعاصِرين.

طالما اعتَبرت مدرسةُ فرانكفورت الفلسفاتِ المؤسساتيةَ عقباتٍ في سبيل إقامة مجتمع حرٍّ، وقد أدان أعضاؤها الانشغال بالأسس المُطلَقة والفئات التحليلية والمعايير الثابتة للتحقق من ادِّعاءات الصحة. ورَأَوْا أن ثمة متَّهمَيْن أساسيَّيْن في هذا الشأن: «الفينومينولوجيا» بادِّعاءاتها الأنطولوجية حول الكيفية التي يختبر بها الأفرادُ الوجودَ، و«الفلسفة الوضعية» بما تطلبه من تحليل المجتمع وفقًا لمعايير العلوم الطبيعية. هُوجم كِلا المذهبين الفلسفيَّين لتعامُلهما مع المجتمع من ناحية لا تاريخية وقضائهما على الذاتية الأصيلة، وكان المقصِد من النظرية النقدية أن تكون بديلًا لهذين المذهبَيْن، وقد كان وراء تلك النظرية هدفٌ يَسعَى لإحداث تحوُّل واهتمام خاص بثقافة الحياة الحديثة.

يمثِّل الاغتراب والتشيؤ الفكرتين الأكثر ارتباطًا في العموم بالنظرية النقدية. يقترن الاغتراب عادةً بالآثار النفسية لاستغلال العمَّال وتقسيم العمل، فيما يتعلق التشيؤ بالكيفية التي يُعامَل بها الأشخاص فعليًّا باعتبارهم «أشياء» من خلال مفاهيم مُنتَزَعة من سياقها التاريخي. وقد أجرى ماركسيون غربيون دراساتٍ رائدةً عن الاغتراب والتشيؤ

بالفعل خلال عشرينيات القرن العشرين، إلا أن مدرسة فرانكفورت قدَّمت رؤيةً فريدةً للكيفية التي أثَّرت بها هذه الفئات المعقدة على الأفراد في المجتمع الصناعي المتقدم.

درس أعضاء مدرسة فرانكفورت الطرقَ التي اختُزِلَ من خلالها التفكير إلى مفاهيم آلية عن ماهية كل ما هو عملي ومُربِح، وكان التأمل الأخلاقي في طريقه إلى التلاشي، وشرع الاستمتاع الجمالي في التحول إلى شيء أكثر نَمَطية. لاحظ منظِّرو النظرية النقدية في قلق كيف أن تفسير المجتمع الحديث بدأ يصبح أكثر صعوبةً من أي وقت مضى؛ ومن ثَمَّ، كان الاغتراب والتشيؤ يُحلِّلان من ناحيةٍ الكيفيةَ التي من خلالها عرضا ممارسة الذاتية للخطر، وجرَّدتا العالم من المعنى والغاية، وحوَّلتا الفردَ إلى ترس في آلة.

كان معسكر أوشفيتز يُرى على أنه يجسِّد أكثر آثار الاغتراب والتشيؤ جذريةً. لقد كان الحدث الفاصل الذي حطَّم الافتراضات المتفائلة حول التقدم من أساسها أكثر مما فعل زلزال لشبونة خلال القرن الثامن عشر. ولمَّا كانت صور معسكرات الاعتقال النازية لا تزال ماثلةً في الأذهان، ومع تدمير هيروشيما وناجازاكي، وظهور تقارير جديدة عن المعتقلات السوفييتية (الجولاج)، ومع تزايُد انتشار المكارثية في الولايات المتحدة؛ بدا لمدرسة فرانكفورت كأن الحضارة الغربية لم تأتِ بالتطور الإنساني، وإنما أتتْ بنزعة بربرية غير مسبوقة. وأدرك أعضاء المدرسة أن شيئًا أكثر من النقد المعتاد للرأسمالية مطلوب من الفكر الراديكالي.

كان من الواضح أن المجتمع الجماهيري الذي تحكمه البيروقراطية يجمع بين كل أشكال المقاومة، ويطمس الفردية الأصيلة، وينتج تركيبات شخصيات ذات ميول سلطوية. وكان التماثل يَفُتُّ في عضد الاستقلالية. وإذا كان التطور الرأسمالي يرتبط بالتنميط والتشيؤ، فإن التقدم يُعَدُّ فعليًّا نوعًا من الرجوع للوراء؛ ومن ثَمَّ كانت الأوهام المرتبطة بعصر التنوير — التي يسلِّم بها اليسار بغير انتقاد — تتطلَّب إعادة نظر، بل وتحتاج العصرية نفسها إلى نقد.

اتفق أعضاء مدرسة فرانكفورت كافةً على الحاجة إلى زيادة التعليم لمجابهة الاتجاهات السلطوية. لكنْ ظَلَّ مدَى الفعالية التي قد يكون عليها مثلُ هذا التعليم غير واضح في مجتمع خاضع لإدارة شمولية. فقد كانت هناك «صناعة ثقافة» جديدة — وهو مفهوم ربما يُعَدُّ أكثرَ المفاهيم المرتبطة بالنظرية النقدية شهرةً — تكافح باستمرار لخفض أقلِّ قاسِم مشترك من أجل زيادة المَبِيعات إلى أقصى حدٍّ. وكان كلٌّ من التجربة الفردية الأصيلة والوعي الطبقي معرَّضين لخطر النزعة الاستهلاكية للرأسمالية المتقدِّمة.

كل هذا دفع هوركهايمر وأدورنو وماركوزه إلى ادِّعاء أن درجة شهرة أي عمل — بصرف النظر عمَّا يَحمِله من رسالة سياسية — هي ذاتها درجة اندماج الدافع الراديكالي لهذا العمل مع النظام. وقد أصبح هؤلاء المفكرون روَّادًا لفنٍّ حداثيٍّ تجريبيٍّ وشكل «إيسوبي» من الكتابة المُلتفَّة التي أخفَتْ معتقداتهم الراديكالية في ظل المناخ المشحون خلال فترة ما بعد الحرب. ومع ذلك، فإن ذلك الأسلوب المُستَتِر غير المباشر للنظرية النقدية زادَها جاذبيةً بين المفكِّرين الراديكاليين الذين اشتركوا في انتفاضات ستينيات القرن العشرين.

دائمًا ما كانت النظرية النقدية تتصف بطابعٍ تَنَبُّئِيٍّ؛ فقد تنبَّأ مؤيدوها بحدوث تحوُّل في الحياة اليومية والتجربة الفردية. فهي لم تُهاجِم فقط الآراء المؤسساتية للتاريخ، بل قدَّمت أيضًا بديلًا راديكاليًّا لها. وقد طبَّق الراديكاليون الأوروبيون أفكار النظرية النقدية الخاصة بإعادة تشكيل الأُسْرة والعلاقات الجنسية والتعليم. لقد سَعَوْا للوصول لإدراك يوتوبي جديد مجرد من القسوة والمنافسة. لكن مدرسة فرانكفورت انقسمت على نفسها فيما يتعلق بالحركات الخاصة بستينيات القرن العشرين. كان أدورنو وهوركهايمر متشكِّكَيْن. فقد تشكَّكا في الثقافة المضادَّة والهجوم على التقليد، والعنف المتقطِّع ومعاداة الفكر، بالإضافة إلى حالة الارتياح التي كان من المفترض أن النشطاء الراديكاليين يقدِّمونها لأعداء الديمقراطية، وقد سَاوَيَا ما بين هذه الحركات الجماهيرية التي ظهرتْ في ستينيات القرن العشرين والحركات التي ظهرت في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وربطا بين التفكير اليوتوبي والشمولية.

في ذلك الوقت، بدا أن المقاومة الحقيقية تدعو إلى التركيز على اللحظة السلبية في التقليد النقدي. وقد ذكر أدورنو بوجه خاص أن الأمر لم يَعُد يقتصر على مجرد رفض ربط الحرية بأي نظام — أو جماعة — وإنما يمتدُّ إلى وضْع تصور لـ «اللاهوية» (وزيادة حِدَّة التوتر) بين الفرد والمجتمع. تلاشَى الانشغال بالمقاومة المنظمة والسياسات المؤسسية لصالح الوصول لشكل فلسفي جمالي للنقد أو — في حالة هوركهايمر — «التَّوْق للآخَر الكامل» شبه الديني. ظلت مدرسة فرانكفورت تستخدم المنهج الذي ورثتْه عن هيجل وماركس. وكان أكثر أعضائها المحافِظين سياسيًّا لا يزالون يَرَوْن أن الذاتية واقعة في شَرَك ما تُقاوِمه: الشكل السلعي والثقافة الجماهيرية والمجتمع البيروقراطي. إلا أنهم أثاروا شكوكًا جديدة حول الادِّعاءات العالَمِية والأسس الفلسفية والمعتقدات الجامدة.

توقَّع «الجدل السلبي» كثيرًا من المخاوف المرتبطة بما بعدَ الحداثة وما بعدَ البنيوية إلى حد أن كِلَا المذهبين في الواقع غالبًا ما يُنظَر إليهما الآن على أنهما تعبير عن النظرية



شكل ١: تأثر المفكرون الراديكاليون من بين حركات ستينيات القرن العشرين الطلابية تأثرًا عميقًا بالنظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت.

النقدية. غزت مناهجُ تفكيكيةٌ وما بعد بنيوية أشهرَ الدوريات وأهمَّ التخصصات، بدايةً من الأنثروبولوجيا والأفلام وحتى الدِّين واللغويات والعلوم والسياسة. وقد أنتجت رؤًى عميقة جديدة حول العِرْق والنوع وعالَم ما بعدَ الاستعمارية. لكنْ، في خضمِّ ذلك، فَقَدَتِ النظرية النقدية قُدْرتَها على تقديم نقدٍ متكامل للمجتمع، ووضع تصور لسياسات هادفة، وطرح مُثُلٍ جديدة للتحرُّر. كما حوَّل تفسيرُ النصوص والاهتمامات الثقافية والنزاعات الميتافيزيقية النظريةَ النقديةَ تدريجيًّا إلى ضحيةٍ لنجاحها؛ فكانت النتيجة أزمة هوية دائمة.

يجب أن يُلقِي منظِّرو النظرية النقدية نظرةً على الماضي ليتمكَّنوا من المُضِيِّ قُدُمًا. لقد أثْرَت مدرسة فرانكفورت فهمَنا للعائلة والكبْت الجنسي وعلم التربية والإبادة الجماعية والتسلية والتحليل الأدبي ومجموعة كبيرة من الموضوعات الأخرى. لكنَّ التقليد النقديَّ لديه كذلك ما يُخبِرنا به فيما يتعلق بالاختلالات في ميزان القوى في الاقتصاد والدولة والحيِّز

العام والقانون والحياة العالمية. وحتى أكثر المفكرين انتقادًا لعصر التنوير يقدمون أسبابًا مُهمَّةً من أجل تقديم دفاع منطقي عنه، وينطبق الشيء نفسه على الليبرالية والاشتراكية، ولا يزال توضيح ظروف الاضطهاد، وفتح طرقٍ جديدة للمقاومة، وإعادة تشكيل مُثُلٍ محررة تمثِّل نطاق اهتمام النظرية النقدية. ثمة حاجة إلى وجهات نظر «سياسية» جديدة لإبراز إمكانيات التغيير المحدِثة للتحوُّل في مجتمع عالمي جديد. والمسألة الآن تتمثَّل في إخضاع الأشكال الثابتة للنظرية النقدية للمنهج النقدي، وهذا ما ينبغي أن يكون عليه الأمر؛ فبهذه الطريقة فقط يمكن الإبقاء على الإخلاص للروح الأصلية للمشروع النقدي.

الفصل الأول

مدرسة فرانكفورت

تأسس معهد البحث الاجتماعي في عام ١٩٢٣. وكان هيرمان فايل هو مَن تولَّى تمويلَ هذه المؤسسة الفكرية الماركسية الأولى من نوعها، التي انبثقت عن مجموعة دراسة من الماركسيين كانت تسعى إلى معالجة المشكلات العملية التي تواجه الحركة العمالية في أعقاب الثورة الروسية. كان هيرمان فايل رجل أعمال مستنير صنع ثروته من سوق الحبوب الأرجنتينية، وقد قدم المال بعد إلحاح من ابنه فيليكس الذي كان يعتبر نفسه «بلشفيًّا مُتْرَفًا».

كان كورت ألبرت جيرلاخ من بين أصدقاء فيليكس فايل المقربين، وهو الذي كان سيصير أول مدير للمعهد لكونه ديمقراطيًّا واقتصاديًّا اشتراكيًّا، لكنه للأسف تُوفِّي بسبب إصابته بمرض السكري. وتولَّى كارل جرونبرج المنصب بدلًا منه، وأسس أول مطبوعة رسمية تصدر عن المعهد تحت عنوان «أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية» التي نشرت عددًا من الأعمال المهمة، بما فيها كتاب «الماركسية والفلسفة» (١٩٢٣) لمؤلفه كورش. وقد الْتَحَق بجرونبرج كلٌّ من هنريك جروسمان وفريدريش بولوك وفريتس شترنبرج وكارل أوجوست فيتفوجل. كانوا جميعًا شيوعيين، وكانوا لا يزالون يحملون حنينًا لمجالس العمال الديمقراطية التي ظهرت في الأعوام من ١٩١٨ إلى ١٩٢١، وشكَّلوا تصورًا لجمهورية ألمانية تُشبِه الجمهورية السوفييتية. قدمت جهودهم الفكرية مجموعةً ثرية من الآراء عن انهيار الرأسمالية، والدور الجديد للدولة، والإمبريالية. إلا أن هذه المجموعة كان لها أن تتوارى ليتغيَّر التوجُّه العام للمعهد في عام ١٩٣٠؛ إذ كان ذلك العام الذي جمع فيه ماكس هوركهايمر الحلقة الداخلية الجديدة لما سيُعرَف لاحقًا باسم مدرسة فرانكفورت.



شكل ١-١: ثلاثة من رواد مدرسة فرانكفورت: ماكس هوركهايمر (إلى اليسار)، وتيودور أدورنو (إلى اليمين)، ويورجن هابرماس (في الخلف). وهذه هي الصورة الوحيدة التي تجمعهم سويًّا.

الحلقة الداخلية

وُلِد هوركهايمر بالقرب من شتوتجارت لعائلة رجل أعمال يهودي ثري. لم تكن سنواته الدراسية الأولى مُميزة، وقد ترك المدرسة الثانوية للعمل متدرِّبًا في مصنع النسيج المملوك لوالده. ولكن في عام ١٩١١، تعرَّف بفريدريش بولوك الذي علَّمه الفلسفة والعلوم الاجتماعية وظلَّ صديقًا له مدى الحياة. أنهى هوركهايمر دراسته الثانوية بعد الحرب العالمية الأولى. اهتمَّ بالشيوعية، ودرس مجموعة متنوعة من المواد في جامعة فرانكفورت ليكتب في النهاية رسالةً علميةً عن عمل كانط «نقد ملكة الحكم» الذي ظهر في عام ١٧٩٠.

لم ينشر هوركهايمر إلا النَّزْر اليسير من الأعمال قبل تولِّيه منصب مدير المعهد، وقد تغيَّر ذلك عقب ترؤُّس هتلر لألمانيا عام ١٩٣٣ عندما أصبح منشغلًا بمحاولة نقل المعهد أولًا من فرانكفورت إلى جنيف ثم إلى باريس، وأخيرًا إلى جامعة كولومبيا في

مدينة نيويورك. وكانت مقالاته خلال ثلاثينيات القرن العشرين تركِّز على تمييز النظرية النقدية عن منافِساتها الفلسفية، وتوضيح الكيفية التي خانت بها الرأسماليةُ الليبراليةُ وعدَها الأساسي بخلق أسس نفسية وعِرْقية وسياسية للشمولية. مهَّدت أعمالٌ أخرى تتناول الثقافة الجماهيرية والعقلانية الأداتية والدولة السلطوية الطريقَ لعمل أدورنو وهوركهايمر الكلاسيكي «جدل التنوير» (١٩٤٧). بالطبع، تغيَّر تفكير هوركهايمر على مدار السنين، إلا أنه طالما حافظ على اهتمامه بأثَر المُعاناة واحتمالات التحرر الخاصة بالتجربة الفردية.

كذلك ظل هوركهايمر متميزًا في الأبحاث المتعدِّدة التخصصات. وقد حاولت مدرسة فرانكفورت تحت قيادته سدَّ الفجوة بين النظرية المعيارية والعمل التجريبي، وقد شدَّدتْ محاضرته الافتتاحية في عام ١٩٣٠ على هذا الهدف. وحتى أثناء وجوده في المنفى، حرَّر مشروعًا بحثيًّا متعدد التخصصات صدر في عدة أجزاء بعنوان «دراسات في التحيز» لصالح اللجنة اليهودية الأمريكية. وقد تضمَّنتْ هذه الأجزاء كتاب «تدريب على الدمار» (١٩٤٩) لبول ماسينج، الذي حلَّل الأصول الاجتماعية لمعاداة السامية في ألمانيا الإمبريالية تحليلًا عبقريًّا؛ وكتاب «أنبياء الخداع: دراسة عن أساليب مثيري الشغب الأمريكيين» (١٩٥٠) لليو لوِفنتال ونوربرت جوترمان؛ والكتاب الكلاسيكي «الشخصية السلطوية» (١٩٥٠) لتيودور في أدورنو وحشد كبير من الباحثين الآخرين.

أجَّجتِ الثورة الروسية وانتفاضة سبارتاكوس الألمانية — التي اندلعت في عام ١٩١٩ — نيران راديكالية هوركهايمر، لكن حملات التطهير الستالينية وأعمال الرعب التي قام بها نظامه كان لهما أثرهما البالغ على هوركهايمر؛ ففي النهاية هجر الشيوعية، بل والماركسية أيضًا، وتحوَّل توجُّهه السياسي إلى اليَمين حتى قبلَ إعادته المعهد إلى ألمانيا وعمله رئيسًا لجامعة فرانكفورت من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٥٣. وتوقَّف هوركهايمر عن معارضة النضال ضد الاستعمار في الجزائر ودعم حرب فيتنام وإدانة الثورات التي انطلقت في عام ١٩٦٨.

في ذلك الوقت، اتخذ انشغاله برفض البؤس منعطفًا جديدًا. فبالرجوع إلى العهد القديم، الذي حرَّم تصوير الإله، اعتَقَد أن الحفاظ على فكرة المقاومة باتت غير ممكنة في ذلك الوقت إلا من خلال الإنكار الشامل للواقع والتطلع إلى التحرر. وبات المُقدَّس — أو من الأفضل أن نقول الأُخروي — هو منطلق مواجَهة الدنيوي. وذهب هوركهايمر في نقد التنوير إلى أقصى درجة. ولاحظ أصدقاؤه تزايد مغازلته للكاثوليكية. بُتِرَت كل الروابط

بين النظرية والتطبيق، وأصبحت النظرية النقدية في مهبِّ الريح فعليًّا مع وفاة ماكس هوركهايمر عن عمر يناهز الثامنة والسبعين.

كان إريك فروم أحد أقرب أصدقاء هوركهايمر منذ بداية مشواره. وكان متخصصًا في علم النفس، لكنه كان متبحِّرًا بعمق في المسائل اللاهوتية. في الواقع، كان معهد التحليل النفسي الذي أسَّسه مع زوجته الأولى فريدة رايشمان في برلين يُطلَق عليه «عيادة الشفاء من التوراة»؛ حيث ترك الكثير من الذين انضمُّوا للمعهد دينَهم. كان فروم كاتبًا غزير الإنتاج ذا جرأة فكرية؛ إذ إنه كان من أوائل مَن ربط بين فِكْر سيجموند فرويد وفكر ماركس. ومع ذلك لم تَعُدْ أفكار فروم تُؤخَذ اليوم على محمَل الجِدِّ. وعادةً ما يقترن ذِكرُه الآن بما يعتبره النقادُ الأكثرُ أكاديمية كتبَ «المعرفة العملية» مثل «فن الحب» (١٩٥٦) الذي قدَّم بديلًا موثوقًا به للطريقة التي يُقدَّم بها الحب من قِبَل الثقافة الجماهيرية؛ والأعمال «التي تَضَعك في حالة شعورية جيدة» مثل «قلب الإنسان» (١٩٦٤) الذي قدم ردًّا على الهجمات الساخِرة على الثقافة الغربية؛ وما يُفتَرَض أنها دراسات سطحية عن الشئون الدولية من قَبِيل «هل يمكن أن ينتصر الإنسان؟» (١٩٦١) الذي دعا بعقلانية إلى القضاء على الأسلحة النووية وتهدئة روح الحرب الباردة. أما كتاب «الهروب من الحرية» (١٩٤١)، فيُشتَهَر بتحليله الثاقب للشمولية. ومع ذلك، فقد أُهمِلَت دراسته البحثية المنشورة تحت عنوان «تحليل التدمير البشري» (١٩٧٣) الذي حصل على منحة لإجرائها إهمالًا جائرًا.

نشأ فروم في عائلة يهودية متشدِّدة، وتربَّى على يد حاخامات مثقفين مثل نيمايا نوبل وسلمان باروخ رابينكو على وجه الخصوص، وكانت رسالته العلمية بعنوان «القانون اليهودي: مساهمة في علم اجتماع الشتات اليهودي» (١٩٢٢) بالإضافة إلى أن أوائل أعماله تناولت موضوعات دينية، مثل: «السبت» (١٩٢٧) و«عقيدة المسيح» (١٩٣٠) الذي لا يخلو من لمسة تحريف ماركسية. ولم يختفِ شغفه بالطابع النفسي والباعث الأخلاقي المنطلِق من الدِّين تمامًا أبدًا، بالرغم من النزعة الإلحادية التي تبنَّاها خلال عشرينيات القرن العشرين، وقد عزف على وَتَر شهير بإعادة تأويله الإنساني للعهد القديم في كتابه «ستصير كالآلهة» (١٩٦٧). وقد عكست محاولة فروم لتطوير «علم نفس مادي» التزامَ النظرية النقدية الأصلي تجاه محاولة إحداث تحول اجتماعي شامل. وقد تميَّز مشواره المهنيُّ بالتشديد على الطابع العملي للتحليل النفسي وعلاقته بمقاومة الكبْت ودعم القِيَم الإنسانية.

ساهم فروم في تأسيس الجمعية المكسيكية للتحليل النفسي في عام ١٩٦٢، وأصبح واحدًا من أكثر الشخصيات تأثيرًا في تطوير مجال التحليل النفسي في أمريكا اللاتينية. وقد أيَّد فروم — الذي كان معارضًا قويًّا لحرب فيتنام والإمبريالية الأمريكية وداعمًا لقضايا تقدمية لا حصر لها — شكلًا لا بيروقراطيًّا وتشاركيًّا من «الاشتراكية الجماعاتية»، وكان بلا شك صاحب أفضل أسلوب وأبلغَ كاتِبٍ أنجبتْه مدرسة فرانكفورت، وقد ترك مدرسة فرانكفورت في النهاية عام ١٩٤٠، وقد حَسَدَه أعضاء آخرون من الحلقة الداخلية للمدرسة حسدًا واضحًا على شهرته، بالرغم من أنه كانت لهم اختلافات سياسية وفلسفية مشروعة معه أيضًا. وفي السنوات الأخيرة من حياته، لم يكن هناك ما يربطه بأيٍّ من رفاقه السابقين في المدرسة، مع ذلك، ومثل أي عضو آخَر من مدرسة فرانكفورت، ظلَّ إريك فروم مخلصًا لجوهر النظرية النقدية: اللحظة المادية، والروح الإنسانوية، وهدف إحداث تحول.

كان هربرت ماركوزه منافسَه الحقيقي الوحيد باعتبار تأثيره الفكري على اليسار الجديد. يبدأ تاريخ ماركوزه السياسي بفترة عمله في مكتب الخدمات الاستراتيجية من عام ١٩٤١ وحتى خمسينيات القرن العشرين، حيث قام بدَوْر مُهمٍّ وكبير في تشكيل السياسة الأمريكية تجاه أوروبا الغربية، مرورًا بمشاركته وهو شاب في انتفاضة سبارتاكوس في عامَيْ ١٩١٨ و١٩١٩، وقد سَعَتْ مقالاته الأولى إلى ربط المادية التاريخية ﺑ «التاريخية» أو البِنَى الفينومينولوجية التي يَختَبِر الفردُ الواقعَ الاجتماعيَّ من خلالها. وقد شكَّلتْ قضايا مماثلة محور كتابه «أنطولوجيا هيجل ونظرية التاريخية» (١٩٣٢)، الذي أسهم في تنامي النهضة الهيجلية في أوروبا؛ فيما قدَّم كتابه «العقل والثورة» (١٩٤١) تفسيرًا مهمًّا ومؤثرًا لعلاقة المفكر العظيم بالنظرية النقدية. ألَّف ماركوزه كذلك عددًا من مجموعات المقالات الرائعة. تصور ماركوزه — الذي كان مُدرِكًا دائمًا للإمكانية اليوتوبية التي يقدِّمها الفن، لكنه ظل منشغلًا بالأشكال العملية للمقاومة — خروجًا عن النظام القائم. ومع ذلك، فقد أكملتْ مجموعة متنوِّعة من الدراسات الاجتماعية والسياسية مشروعاته التأملية تلك.

بعد الْتحاق ماركوزه بمعهد البحث الاجتماعي في عام ١٩٣٣، درس مسألة الدولة الليبرالية والعلاقة بين الرأسمالية الاحتكارية والفاشية وتفكك الشيوعية، وقد توقَّعت أعماله اللاحقة أن يكون للحركات الاجتماعية الجديدة دَوْر في الرد على اغتراب المجتمع الصناعي المتقدِّم. وبالإضافة إلى تفاؤل ماركوزه فيما يتعلق باحتمالات التغيير في

عام ١٩٦٨، فقد تصور أيضًا ردَّ الفعل المحافِظ الذي أعقب ذلك. وكان ماركوزه هو مَن نشر مفاهيم مثل الوعي السعيد والترغيب القمعي والرفض العظيم. وقد قدَّم مؤلَّفه المميَّز «الإنسان ذو البُعْد الواحد» (١٩٦٤) النظرية النقدية للولايات المتحدة، كما قدَّم من خلال الاستشهاد به كثيرًا من المفكرين الشباب لمدرسة فرانكفورت، ودائمًا ما كان ماركوزه يرى نفسه أنه يعمل في ظل تقليد المادية التاريخية، لكنه كان مَرِنًا في منهجه وكان رسولًا للتغيير الثقافي. لقد جسَّد هربرت ماركوزه اللحظة السياسية الراديكالية للنظرية النقدية لجيل من الراديكاليين الشباب في الولايات المتحدة وفي بقاعٍ كثيرة من العالم.

على الجانب الآخَر، لم يكن فالتر بنجامين مشهورًا في الولايات المتحدة إلى أن نَشَرَتِ المنظِّرة السياسية البارزة حنا أرنت مقالةً عنه في مجلة «نيويوركر» وحررت مجموعة مقالاته الرائعة التي نُشرت تحت عنوان «إشراقات» (١٩٦٩). منذ ذلك الحين، أصبح بنجامين مشهورًا بأنه مفكِّر متميز عبقري نافذ البصيرة، لتأتي بعد ذلك مقتطفات أخرى من مجموعة مقالاته التي نُشِرَت تحت عنوان «تأملات» (١٩٨٦) لتؤكِّد هذا الحكم. تتراوح كتابات بنجامين بين عمليه المتعَيْن اللذين تعرَّض فيهما لسيرته الذاتية «شارع ذو اتجاه واحد» (١٩٢٨) و«طفولة في برلين نحو عام ١٩٠٠» (١٩٥٠) الذي ظهر في الأصل في صورة مجموعة من المقالات الصحفية خلال ثلاثينيات القرن العشرين، ودراسة معقدة عن عصر الباروك بعنوان «أصول الدراما التراجيدية الألمانية» (١٩٢٨)، ومؤلَّفه الذي لم يكتمل «بواكي باريس» (١٩٨٢)، والذي شمل بضعة آلاف من الاقتباسات وقدَّم صورة مضطربة لفهم العصرية. ومع الشهرة التي صاحبتْ فِكْر ما بعدَ الحداثة وأشكال أخرى من الذاتية الفلسفية في الولايات المتحدة خلال سبعينيات القرن العشرين، سرعان ما طبَّقت شهرة بنجامين الآفاق؛ فظهرت مجموعة كبيرة من أعماله الثانوية، وأصبحت كل مجلدات عمله «كتابات مختارة» تقريبًا من الأعمال الأكاديمية الأكثر رواجًا.

وُلد بنجامين في برلين، وكان هو أيضًا ابنًا لعائلة يهودية ثرية، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة برن في عام ١٩١٩، وقد أصبح بعد ذلك كاتبًا كثير التنقل ولم يحصل أبدًا على وظيفة ثابتة، من ناحية ما، جسَّد بنجامين فكرة الإنسان غير العملي؛ ذلك الشخص غير الواقعي الذي يحمله خياله إلى ما وراء هذا العالم، وقد تميز عمله بالاهتمام بالطابع المَرِن للغة، وطبيعة الذاكرة وخبرات الحياة اليومية العادية فيما يبدو مثل تناول الطعام وسرد القصص وجمع الكتب. كل هذه الأشياء — بحسب اعتقاد بنجامين — تُلقِي

الضوء على اتجاهات اجتماعية أوسع نطاقًا، كانت كتاباته السياسية الصريحة تفتقر إلى الإثارة، علاوةً على أنها لا تقدم أي فكرة متعمِّقة في الأحداث البارزة في عصره — حسبما يتبين لنا من عمله «يوميات موسكو» في الفترة ما بين عامَيْ ١٩٢٦ و١٩٢٧ — لكن الأمر يختلف حين يتعلق بدراساته عن شعر شارل بودلير، أو رواية «التجاذب الاختياري» ليوهان فولفجانج فون جوته، أو روايات فرانس كافكا ومارسيل بروست. ينطبق الأمر نفسه على مقالاته عن الفن المعماري والتصوير الفوتوغرافي والرومانسية والترجمة؛ حيث تستكشف مقالاته الرائعة والمثيرة التأثيرَ الجمالي للعصرية على التجربة الفردية والحياة اليومية.

حاول بنجامين — الذي تأثَّر بكلٍّ من جيرشوم شوليم، صديق طفولته الذي أصبح عالِمًا أسطوريًّا في الصوفية اليهودية، والكاتب المسرحي الماركسي برتولت بريشت — دَمْجَ رؤية خلاصية بما صار اهتمامًا متزايدًا بالمادية التاريخية. جابَهَ بنجامين حتمية الاشتراكية العلمية، وازدَرَى تحويلَها للمجتمع غير الطبقي إلى نموذج مثالي بعيد المَنَال، وقد تمحور اهتمامه حول استرجاع التجربة الميتافيزيقية التي ينطوي عليها الواقع والاحتمالات اليوتوبية غير المتحققة — في نهاية الأمر — التي يحملها التاريخ بين طياته. إلا أنه تعذَّر تنفيذ تلك المحاولة نتيجةَ عدم القدرة على التعبير عن معوقات التحرر، بالإضافة إلى المتناقضات والافتراضات المتعارضة التي تضمَّنتْها وجهة نظره العامة. مع ذلك، فما من شك في أن فالتر بنجامين لا يزال يُلهِم ويُحبِط ويُعلِّم بوجْهٍ خاصٍّ المفكِّرين البوهيميين والراديكاليين الشباب. إن كتاباته تستحضر روح المنفى في عصر «الحطام»، وقد ترك انتحاره التراجيدي في عام ١٩٤٠ — بينما كان يحاول الفرار من الغزو النازي لفرنسا — طابعًا دراميًّا خاصًّا على حياته.

لم يكن لفالتر بنجامين سوى تلميذ واحد، وهو تيودور في أدورنو، الذي كان يلعب دور المفكِّر المُتعدِّد التخصصات في مدرسة فرانكفورت ويُعَدُّ صورةً للمفكِّر الأوروبي، كان يبدو أنه يَعرِف كل شيء، بل وأفضل من أي شخص آخَر، وحصل أدورنو — الذي وُلد كذلك لعائلة برجوازية، ولكن لأب يهودي وأم إيطالية — على درجة الدكتوراه في عام ١٩٢٤. كان أدورنو عالِمًا في الموسيقى دَرَس مع الملحِّن العظيم ألبان بيرج، وتأثر تأثرًا عميقًا بأرنولد شونبرج، وقد ترأَّس تحرير دورية موسيقية خلال عَقْدَيِ العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وقدَّم لتوماس مان لاحقًا نصائح بشأن الأجزاء التي تتناول نظرية الموسيقى في رواية «دكتور فاوستوس» (١٩٤٧)، وقد جاءت تأويلات

للحِّنين كبار مثل لودفيج فون بيتهوفن وريتشارد فاجنر وجوستاف مالر وفقًا لمؤلَّفه الكلاسيكي «فلسفة الموسيقي الحديثة» (١٩٤٩).

كان أدورنو ناقدًا حساسًا للأدب والشعر، بل وربما أكثر العقول الفلسفية في عصره إبهارًا. وكونه ملتزمًا تجاه فكرة الجدل السلبي، ومتشككًا بعمق في كل الأنظمة والأشكال التقليدية لفهم السرد، فقد عزم على توضيح طابع الحضارة المَعِيب بطبيعته مع رفض أي محاولة لتَمَاهي الفرد مع الجماعة.

وقد نسج أدورنو كل هذه الموضوعات في سرده الفلسفي الشامل، لكنه كان منخرطًا في البحث التجريبي كذلك. وقد أكملتْ دراسات أدورنو عن الإذاعة والتليفزيون — التي أوضحت التأثير الأيديولوجي لِمَا يَعتَبِره معظم الناس مجرد أشكال للترفيه — عملَه عن الميول السلطوية والامتثالية للمجتمع الحديث. وكان كاتب مقالات بارعًا بحقٍّ؛ فقد أوضح مقاله «عن الموسيقى الشعبية» (١٩٣٢) تأثير الشكل السلعي على هذا اللون الموسيقي، في حين أثبتت تأويلاته المبتكرة العميقة الرؤية لبيكيت وكافكا وبروست اهتمامَه الأوسعَ نطاقًا بالفهم التأملي للتجربة.

قلَّما كان أدورنو يتناول الموضوعات السياسية؛ لكنه كان دائم الخوف من الحركات الجماهيرية. اتخذ النفي قيمةً في حدِّ ذاته، وربط أدورنو بين المقاومة وضمان «اللاهوية» بين الفرد والمجتمع. لا يوجد تأثير يُضاهي تأثير أدورنو على سُبُل الفهْم المعاصرة للنظرية النقدية، وما من مفكِّر آخَر غيره يدلِّل تدليلًا أفضل على التزام النظرية النقدية العنيد تجاه وميض الحرية.

لا يزال لنا حديث عن يورجن هابرماس. إنه الطالب الأكثر تميزًا بين طلاب هوركهايمر وأدورنو، وهو الذي صار المفكر الأكثر إنتاجًا من بين كلِّ المفكرين الذين ارتبطت أسماؤهم بمدرسة فرانكفورت. لقد مسَّت كتاباته كلَّ أوجه الحياة الاجتماعية — بما في ذلك الدِّين — وامتدَّتْ مقالاته من شروح المبادئ الفلسفية للمدرسة لتعليقاته على القضايا المعاصِرة. ولكن إذا كانتْ أعماله المبكِّرة قد قدمت إسهاماتٍ مهمَّةً للنظرية النقدية، فإن مَسَارَه الفكري مع ذلك قادَه في اتجاهات جديدة.

لقد تركت نشأة هابرماس في ظل النازية — وهو ما لم يتعرَّض له بقية أعضاء مدرسة فرانكفورت — بداخله إيمانًا قويًّا بأهمية حكم القانون والديمقراطية الليبرالية. هذا علاوة على أن هذه النشأة عملت على إظهار اهتمامه بتطويع الخطاب وأهمية «التواصل غير المشوَّه»، وتشتمل أعماله كافة على هذه الأفكار؛ لقد قدمت الأعمال المبكِّرة لهابرماس —

الذي لعب دورًا بارزًا في الحركة الطلابية في ستينيات القرن العشرين، رغم عدم تورطه أبدًا مع أيٍّ من فصائلها المتطرِّفة — تأملاتٍ نقديةً حول المادية التاريخية والشرعية المؤسسية والعلاقية بين النظرية والتطبيق. على النقيض من ذلك، راحتْ أعمال هابرماس اللاحقة تزداد تداخلًا في الفلسفة التحليلية؛ إذ تُصِرُّ هذه الأعمال على ضرورة تبرير الادِّعاءات، وصياغة حُجَجٍ منهجية، وتوفير توصيفات أنطولوجية للطبيعة والعلوم. ولا يزال مدى كون تناول هذه الأمور خروجًا عن النظرية النقدية مثارًا للجدل. في الواقع، إن إطلاق هذا الحكم يستدعي دراسة البواعث المغذِّية للفكرة الأصلية.

كلمة أخيرة

تميَّزتْ مدرسة فرانكفورت بالتعدُّدية مع الوحدة؛ إذ كان كل عضو في حلقتها الداخلية مختلفًا عن الآخَر؛ فكانت لكلٍّ منهم اهتماماته الخاصة ونقاط قوته وضعفه الفكرية المميزة، إلا أن جميعهم كانوا يشتركون في الْتِزامهم تجاه المجموعة نفسها من الموضوعات والاهتمامات، لم يربط أي عضو من تلك المدرسة يومًا الحرية بأي نظام أو جماعة أو تقليد، وكانوا يتشكَّكون كافةً في نماذج التفكير المؤسساتية. وقد سَعَوْا جميعًا لمعالجة مشكلات جديدة من خلال تقديم فئات جديدة، وكانت النظرية النقدية بين أيديهم تتميَّز بجرأة فكرية وبطابع تجريبي. وقد كانت تلك النظرية بالنسبة إليهم مسألة منهج في المقام الأول، وقد عبر هوركهايمر عن ذلك بأسلوب جيدٍ حين كتب يقول: «إن النظرية النقدية في شكلها المفاهيمي وفي كل مراحل تطورها ركَّزت عن وعْيٍ منها على التنظيم العقلاني للنشاط البشري الذي يتولى مهمة التنوير وإضفاء الشرعية. فهذه النظرية ليست معنيةً فقط بالأهداف التي تفرضها طرق الحياة الحالية علينا بالفعل، بل كذلك بالبشر وكل إمكاناتهم.»

الفصل الثاني

المنهج

لم يُصَغْ مصطلح «النظرية النقدية» إلا في عام ١٩٣٧. في ذلك الوقت كانت النظرية النقدية منفية في الولايات المتحدة؛ فنتيجةً لخشية أعضاء مدرسة فرانكفورت من العزلة السياسية في موطنهم الجديد، وفي خضم سَعْيِهم لضمان استمرار المعهد، استخدموا هذا المصطلح كغطاء لهم، ورغم كل شيء، نشأتِ النظرية النقدية في الإطار الذي قدَّمتْه الماركسية الغربية. وكان شيوعيون مثل جورج لوكاتش وكارل كورش — اللذين ارتبطا ارتباطًا وثيقًا بالمعهد منذ بدايته — من بين ممثِّليها الرواد. ويمكن أن ينضم إليهما أيضًا إرنست بلوخ. كان هؤلاء جميعًا متحمِّسين لاستيلاء البلاشفة على مقاليد الحكم عام ١٩١٧، ولحالة النشوة التي أحاطت بالانتفاضات الراديكالية الأوروبية خلال الفترة ما بين عامَيْ ١٩١٨ و١٩٢٣.

وقد شدَّد هؤلاء المفكرون النشطاء — الذين كانوا مؤيِّدين للتحرُّك المباشِر من جانب الطبقة العامِلة، ومتشكِّكين في إمكانية الإصلاح البرلماني — على دَوْر الأيديولوجيا في الإبقاء على الرأسمالية وقدرة الطابع الحاسم للوعي الطبقي على الإطاحة بها. وقد سلَّطوا الضوء على التراث الذي خلَّفتْه المثالية الفلسفية للمادية التاريخية، هذا علاوة على العلاقة بين هيجل وماركس. ولم يكن للماركسيين الغربيين حاجة إلى الحديث عن التقليدية النصية أو الطابع الثابت للمادية التاريخية. وقد وصف لوكاتش المسألة وصفًا بليغًا — ووضع مَعَه أساسًا لكل أشكال الفهم المستقبلية للنظرية النقدية — في مؤلَّفه العظيم الذي نُشِر بعنوان «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣)، حيث كتب يقول:

> دعونا نفترض جدلًا أن الأبحاث الحديثة قد أَنكَرَتْ نهائيًّا كلَّ أطروحات ماركس الخاصة، حتى لو اتضح صحة ذلك، فإن كلَّ ماركسي «تقليدي»

مُخلِص سيظل قادرًا على تقبُّل مثل هذه النتائج الحديثة كافةً دون تحفظ … إن الماركسية التقليدية لا تُشير ضمنًا إلى القبول غير النقدي لنتائج أبحاث ماركس؛ فهي لا تَعنِي «الإيمان» بهذه الأطروحة أو تلك، وهي ليست بتفسير لكتاب «مقدَّس»، بل على العكس، تُشِير «التقليدية» إلى المنهج وحدَه دون سواه.

كان لوكاتش يُعَدُّ رمزًا بارزًا للحداثة الثقافية في المجر قُبَيْل الحرب العالمية الأولى، ولعلَّه كان أبرز مفكِّر في الحركة الشيوعية، كان كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» أحدَ الأعمال المؤثِّرة التي قدَّمتْها الماركسية الغربية، وقد كان مصدر إلهام لكلِّ مفكري التقليد النقدي الكبار تقريبًا، لكنْ يسهل إدراك السبب وراء إدانة لوكاتش وكورش وماركسيين غربيين آخَرين في المؤتمر الخامس للكومنترن (الأممية الشيوعية) عام ١٩٢٤؛ فقد عكست كتاباتهم سنوات ازدهار الثورة: مجالسها العمالية، وتجاربها الثقافية، وآمالها في الخلاص. كما أنهم تخلصوا من اليقين المرتبط بالنسخ العلمية من الاشتراكية من خلال الفصل الواضح بين التقصي في أمور المجتمع والتقصي في أمور الطبيعة. في الواقع، حبَّذ لوكاتش النقل عن جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨–١٧٤٤) قوله: «إن الفارق بين التاريخ والطبيعة هو أن الإنسان قد أنشأ الأولَ ولم يُنشِئ الثاني.» وفي ظل الرؤية اليوتوبية للماركسية الغربية، وموقفها النقدي من الأنظمة الفلسفية العديمة الفعالية وإصرارها على تمكين طبقة البروليتاريا، كانت الماركسية الغربية معبِّرةً عما أَطلَق عليه بلوخ «التاريخ السفلي للثورة».

هكذا أصبح التحرر البشري هدفًا للماركسية الغربية؛ فعزم المنهج النقدي على مكافحة الهيمنة — تلك الكلمة التي اشتُهرت بعد أن جاءت في كتاب «رسائل السجن» لأنطونيو جرامشي (الذي نُشر بعد وفاته عام ١٩٧١) — بكافة أشكالها. لم يكن جرامشي — الذي كان من بين الأعضاء المؤسسين للحزب الشيوعي الإيطالي وتدهورت صحته وتُوفِّيَ في السجن في ظل حكم بينيتو موسوليني — ذا تأثير مهمٍّ على مدرسة فرانكفورت، لكن عمله رسم صورةً واضحةً للماركسية الغربية.

ركَّز جرامشي — الذي كان معنيًّا في الأساس بالمجتمع المدني ومؤسساته غير الاقتصادية وأفكاره التوجيهية — على الكيفية التي تنمِّي بها الثقافةُ المهيمِنةُ عاداتِ الخنوع لدى المحكومين، وقد زعم أنه لا بد من استراتيجيةٍ مناهضةٍ للهيمنة؛ من أجل تمكين الطبقة العاملة وتعزيز قدراتها على الإدارة الذاتية، وذلك من خلال مؤسسات

مدنية جديدة، ودَعَتْ مثل هذه الاستراتيجية إلى التنظيم، ليس فحسب من أعلى أو عبر حزب طليعي قوي منفصل عن الجماهير، وإنما عبر العمل الفعلي من قِبَل المفكِّرين التنظيميين المرتبِطِين بطبقة البروليتاريا ارتباطًا جدليًّا.

وقد تشارك الماركسيون الغربيون وجهة النظر الأساسية هذه؛ وكانوا جميعًا نشطاء. وجميعهم فسروا المادية التاريخية بأنها نظرية تطبيقية ينبغي أن تكون أقرب إلى النهي منها إلى الوصفية. فقد كانوا يسعَوْن لتوضيح الشروط المتغيرة للفعل المحدِث للتحول. وهذا المنظور جعل من غير المنطقي أن يحمل الماركسيون تلقائيًّا الأفكار والتصنيفات من فترة زمنية إلى التي تليها بطريقة آلية؛ أو — إنْ شئنا التعبير عن المسألة بعبارة أخرى — لقد أجبر الماركسيون الغربيون المادية التاريخية على إظهار طابعها التاريخي.

أسهم كارل كورش في هذه الرؤية إسهامًا بارزًا من خلال مؤلَّفه «الماركسية والفلسفة». فقد أوَّل كورش — الذي يُعَدُّ أقلَّ ممثِّلي الماركسية الغربية شهرةً — الأيديولوجية بوصفها تجربةً مُعَاشةً سيكون لها تأثيرها على الفعل أكثر منها ردَّ فعلٍ للاقتصاد، واعتمد تمكين المُستَغَلين على الوعي والتعليم والتجربة العملية، وقد وضع كورش — الذي أضرمَت فيه الثورة الروسيةُ نيرانَ الراديكالية وألْهَمتْه الانتفاضات التلقائية للسوفييت ومجالس العمَّال — مخططًا للديمقراطية الاقتصادية الراديكالية في كتيِّبه «ما هي التنشئة الاشتراكية؟» (١٩١٩). وانضمَّ كورش إلى الحزب الشيوعي الألماني في عام ١٩٢٠، وتولَّى منصب وزير العدل في تورينجن خلال انتفاضة البروليتاريا في عام ١٩٢٣، وأصبح ذا تأثير مهم على مفكري اليسار المتطرف الذين لم يكن لهم انتماء تنظيمي بعدَ إبعاده من الكومنترن عام ١٩٢٦.

كان عمل كورش «المفهوم المادي للتاريخ» (١٩٢٩) يُشكِّل هجومًا على كلِّ التفسيرات العلمية للماركسية، ولم يتخلَّ كورش أبدًا عن إيمانه بضرورة تمكين طبقة البروليتاريا، وقد كان كتابه الأخير «كارل ماركس» (١٩٣٨) بمنزلة سيرة ذاتية رائعة لمفكر كبير. وكان كورش مُصِرًّا على أنَّ أيَّ فكرة يمكن أن تُفسَّر لأغراض رجعية، وكان يتمنَّى إخضاع الممارسات الثورية الشيوعية لمُثُلِها الخاصة، وقد سلط الضوء على الأهمية المنهجية لـ «التخصيص التاريخي». وكان يتعامل مع الماركسية كأي شكل آخَر من الفلسفة. وكانت سماتها ووظيفتها في وقت ما بعينه تُفهَمان من ناحية المصالح والقيود والفُرَص التنظيمية للتحرك التي يُتِيحها السياق التاريخي. ولم يَعُدْ ممكِنًا أن تُعَدَّ الماركسية عقيدة رسمية أو نظامًا ثابتًا له ادِّعاءات متعالية، فقد كانت الماركسية هي الأخرى قابلةً للتطويع والنقد.

وقد بَنَى هوركهايمر على هذه الرؤى في مقال له بعنوان «النظرية التقليدية والنقدية» نُشر عام ١٩٣٧. لم يَعتبر هوركهايمر الرؤيةَ الجديدة نظامًا منطقيًّا مكتمِلًا ولا مجموعةً من الادِّعاءات الثابتة. وحيث إنه كان معنيًّا بتوضيح الجوانب المُهْمَلة للحرية، ومصمِّمًا على طابع الواقع الذي يُشكِّله التاريخ، وكان متشكِّكًا بالفعل بشأن مهمة التحرُّر التي تَقَع على كاهل البروليتاريا، فقد وَضَع تصوُّرًا للنظرية النقدية بوَصْفها بديلًا للنماذج الفلسفية السائدة. أما الأشكال الفكرية الأخرى فكانت تُعتَبَر مؤيِّدة للنظام القائم، بالرغم من إعلان التزامها بالحيادية والموضوعية؛ فبِقَدْر ما تجاهلت تلك الأشكالُ الفكريةُ الطابعَ المُشكَّلَ من قِبَل التاريخ للنظام القائم واحتمالية وجود بديل له (سواء عن وعي أم عن غير وعي)، بات يُرى أنها تُبرِّر آليات عمل هذا النظام.

ومن ثم؛ فإن النظرية التقليدية لم تكن محايدةً، ولم تكن تأملية بقدْر ما كان يعتقد مؤيدوها عادةً. لقد كانت الاهتمامات الاجتماعية مختبئةً في الخطاب الفلسفي، ولو اقتصر الأمر على هذا السبب وحده، لما كان من الممكن ببساطة نبذ المناهج القائمة بالكامل وعلى الفور؛ فقد كانت هناك حاجة إلى نقد داخلي لتوضيح الكيفية التي أفسدت بها قِيَم النظام القائم مقدمات الرُّؤى الفلسفية المنافِسة.

وقد جابَه هوركهايمر بالفعل شكلَيْن شهيرين من الفلسفة السائدة فيما يتعلق بهذه الجوانب عبرَ مقالِه المؤثِّر «المادية والميتافيزيقا» (١٩٣٣). فقد اتُّهِمَتِ المادية التي تتخذ شكل الفلسفة الوضعية وفروعها بأنها تنبذ الذاتية والمشاكل العرقية، فيما تحلِّل المجتمع عبر معايير ومقاييس مستمَدَّة من العلوم الطبيعية، وفي المقابل، انتُقِدت الميتافيزيقا لتجاهلها الأهمية الفلسفية للعالَم المادي وتوظيفها مبادئ عامة لتمكين الفرد — سواءً من خلال ما أَطلَق عليه كانط «العقل العملي» أو ما فهِمَه هايدجر على أنه الفينومينولوجيا — من إصدار ما يصير في النهاية أحكامًا أخلاقيةً بديهيةً.

كان هوركهايمر يَرَى هاتين الرؤيتين الفلسفيتين المتعارضتين فيما يبدو كوجهين مختلفين لعملة واحدة. فكل منهما تُعرَّف بما تعارضه، لكنهما تشتركان في انشغالهما التأملي بالأسس الفلسفية والمبادئ غير المتغيِّرة لتفسير الواقع والمفاهيم الثابتة للتحقق من التجربة أو ادعاءات الصحة. في الواقع، كانت مدرسة فرانكفورت تَعتَبِر أن العقلانية العلمية هي الأكثر ضررًا من بين الرؤيتين، ومع ذلك، فإن أعضاء المدرسة هاجَموا الرؤيتين في الأساس لتجاهُلِهما التأمل النقدي، والتاريخ، والخيال اليوتوبي.

كان المقصود من النظرية النقدية أن تكون نظريةً عامة عن المجتمع، الدافع الذي يقف وراءها الرغبةُ في التحرر، وقد أدرك ممارسوها أن ظروفًا اجتماعية جديدة من

شأنها أن تُنتِج أفكارًا جديدةً للتطبيق الراديكالي وتَضَع مشكلاتٍ جديدةً في سبيله، وأن طبيعة المنهج النقدي من شأنها أن تتغيَّر جنبًا إلى جنب مع جوهر التحرر. هكذا أصبح تسليط الضوء على سياق التطبيق هو الاهتمام الأساسي لمنهج مدرسة فرانكفورت الجديدة المُتعدِّد التخصصات. وقد دفع ذلك بدوره أعضاء المدرسة لرفض الفصل التقليدي بين الحقائق والقيم.

كانت النظرية النقدية تتعامَل مع الحقائق بصِفَتها منتجاتٍ تاريخيةً مبلورةً للتحرك الاجتماعي أكثر منها لقطاتٍ منفصلةً للواقِع. وتَمَثَّل الهدف في إدراك أي حقيقة في إطار السياق المُثقَل بالقيمة الذي تتخذ الحقيقة في داخله معنًى لها. وقد وضع لوكاتش بالفعل مبدأ الكل — أو ما يسميه ماركس «مجموع العلاقات الاجتماعية» — في قلب المادية التاريخية. كان الكلُّ يُرى على أنه يتشكَّل من لحظات مختلفة، حيث الاقتصاد مجرد لحظة من بين لحظات أخرى، مثل الدولة والمجال الثقافي، الذي يمكن أن يُقسَّم بدوره إلى الدِّين والفن والفلسفة. ويشكِّل الكلُّ كلَّ لحظة، مع العلم أن لكلِّ لحظة ديناميكيتها الخاصة؛ ومن ثَم تأثيرها على ممارسات تلك العناصر الفاعِلة (الطبقة العاملة، على سبيل المثال) العازمة على تغيير الواقع. بناءً عليه، يجب أَخْذ كل لحظة من هذه اللحظات مأخَذ الجدِّيَّة.

وقد جعل فروم من هذه الفكرة نقطةَ انطلاقِه في مقالَيْه «التحليل النفسي وعلم الاجتماع» (١٩٢٩) و«السياسة والتحليل النفسي» (١٩٣٠). أشار هذان المقالان المبكِّران إلى تأثير المجتمع على الكيفية التي تتشكَّل بها الأنا، والكيفية التي يؤثر بها الجهاز النفسي على تطور المجتمع، ومدى قدرة علم النفس على دعم المواجهة السياسية للأحوال غير الإنسانية. وسعى فروم أيضًا لإظهار كيفية تداخل المواقف النفسية في العلاقة بين الفرد والمجتمع.

وقد حلَّل أشهرُ أعماله «الهروب من الحرية» الشخصيةَ السوقية التي ولَّدها المجتمع الرأسمالي والصورة السادية منها بصفتها ردَّ فعلٍ محددًا للأزمة الثقافية في جمهورية فايمار، وقد أشار هذا العمل إلى الدوافع الاغترابية للحياة الحديثة، التي أسفرت عن رغبةٍ في التماهي التام مع قائد ما. وقد تجلَّت أفكاره في علم النفس المادي بالفعل خلال أواخر عشرينيات القرن العشرين في مؤلَّفه «الطبقة العاملة في فايمار الألمانية»، وهو دراسة تجريبية ضخمة تناولت التأثير الموهن للمواقف التقليدية والعلاقات العائلية والحياة الاجتماعية على الوعي الطبقي الثوري.

أحيَتِ النظرية النقدية من جديد الاهتمامَ بالأيديولوجية وأثرها التطبيقي. فقد أظهر كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» كيف أن المنظور الطبقي غير المبالي قد حال دون تعامل حتى عمالقة الفكر البرجوازي مع قضايا الاغتراب والتشيؤ الاجتماعية. وفي الوقت ذاته، أكد كورش على أنه كان ضروريًّا رؤية كل الأشكال المختلفة من الماركسية في ضوء التطورات التي تطرأ على الحركة العمالية في أي فترة زمنية بعينها. وبدأت مدرسة فرانكفورت في تحليل الثقافة الجماهيرية والدولة والتقاليد الجنسية الرجعية، بل حتى الفلسفة فيما يتعلق بآثارها على الوعي، وسرعان ما ثبت أن إلقاء الضوء على الكيفية التي تؤثر بها النواتج اليومية على طابع المجتمع والاتجاهات الثقافية في فترة زمنية بعينها يمثل أهمية خاصة لأعضاء مدرسة فرانكفورت ورفاقهم. وقد سَعَتِ النظرية النقدية إلى إنفاذ فكر ماركس الشاب والانخراط في «نقد عنيف لكل شيء موجود». وقد أصرَّ ممثِّلوها الرُّوَّاد على أن الكل يمكن أن يُرى في الجزء وأن الجزء يَعكِس الكلَّ.

على سبيل المثال، أشار عمل سيجفريد كراكور «الزخرف الجماهيري» (١٩٢٧) إلى كيفية أن الأنماط الهندسية والحركات البالِغة النظام والتناغُم لفرقة رقص معروفة مثل تيلر جيرلز (متوقعًا ظهور فرقة ذا روكيتس التي كانت تقدم عروضها على قاعة راديو سيتي للموسيقى) كانت تعكس تنظيم الجماهير وضياع الفردية في المجتمع الجماهيري.

ألَّف كراكور — الذي كان صديقًا مقربًا لبنجامين وأدورنو ومرتبطًا على نحو ما بمدرسة فرانكفورت — «جاك أوفنباخ وباريس في عصره» (١٩٣٧) — الذي زعم أنه «سيرة ذاتية اجتماعية» — والذي وضع موسيقى المُلحِّن الكبير في سياق التمرد البرلماني الذي اندلع عام ١٨٣٢ مع النظر إلى الجبهة الشعبية المناهضة للفاشية، في الوقت ذاته، كان كتابه الكلاسيكي «من كاليجاري إلى هتلر» (١٩٤٧) يصور كيف راحتِ الأفكار النازية تخترق الأفلام الألمانية لجمهورية فايمار اختراقًا متزايدًا.

وقد حذا مفكرون آخرون حذوه. فناقش مقال «الراوي» (١٩٣٦) لفالتر بنجامين تراجع التقليد الشفوي في السرد وطابع التجربة التاريخية المهدد بالنظر للاحتمالات التكنولوجية لإنتاج الفن في المجتمع الحديث، وفسَّر على نحو مبتكر مقالُ تيودور أدورنو «الشعر الغنائي والمجتمع» (١٩٥٧) الترسباتِ الأيديولوجيةَ التي ينطوي عليها الشعر الغنائي الذي عادةً ما كان يُدرَس بمعزلٍ عن القوى الخارجية المؤثِّرة. وفي الاتجاه نفسه، رأى ليو لوفنتال أن الانعدام المتزايد للفردية بين النجوم السينمائيين يعكس



شكل ٢-١: كانت عضوات فرقة تيلر جيرلز يرقصْنَ في أنماط هندسية منسَّقة بإحكام، بدا أنها تعكِس الإدارة والتنميط المتزايدَين للمجتمع الحديث.

القوة المتزايدة للشكل السلعي في مجموعة مقالاته التي ظهرت باسم «الأدب والثقافة الجماهيرية» (ونُشرت عام ١٩٨٤). كما قدم تحقيقًا اجتماعيًّا رائعًا عن ظهور العقلية البرجوازية من خلال شخصيات أدبية مهمة في مؤلَّفه «الأدب وصورة الإنسان» (نُشِر عام ١٩٨٦).

تشير كل هذه الأعمال إلى تأثير علم اجتماع المعرفة الذي كان رائده كارل مانهايم يُقِيم ندواتٍ في معهد البحث الاجتماعي، وقد زعم مؤلَّفه المهم «الأيديولوجيا واليوتوبيا» (١٩٣١) أنه حتى أكثر نماذج الفكر عموميةً ويوتوبيةً أيديولوجيٌّ ما دام يعكس بطبيعته مصالح طبقة أو جماعة اجتماعية بعينها، ويرى مانهايم (الذي تأثر كذلك تأثرًا عميقًا بلوكاتش) أن «النخبة المثقَّفة الحُرَّة» قادرة دون غيرِها على إدراك مفهوم الكل.

وقد تناول هوركهايمر كلَّ ذلك في عمله «الوظيفة الاجتماعية للفلسفة» (١٩٣٩). واعترض على الاختزال الآلي للفلسفة إلى علم الاجتماع، ومع ذلك، فقد تجنَّب تجنُّبًا

واضِحًا مُجابَهَةَ فكرة النخبة المثقفة الحرة، وهذا أمر منطقي؛ إذ كان هوركهايمر يفخر بالاستقلال السياسي للمعهد. كذلك، زعم أن نقد الأيديولوجية يوظِّف أساليب تأملية للحكم على الكيفية التي تعبِّر بها الأفكار عن مصالح اجتماعية معينة، فهذا النقد يُقَيِّم الظواهر الثقافية من ناحية كيفية تبريرها للنظام القائم ومحاربتها القضاء على الاستغلال والبؤس.

يمكن فهم النظرية النقدية على أنها تقدم نسخةً من علم اجتماع المعرفة تضم مدلولًا تحويليًّا. كان ماركس قد فَهِم الرأسمالية بصِفَتها نظامًا اقتصاديًّا تُعَدُّ فيه الطبقة العاملة هي المنتِجة للثروة (أو رأس المال)؛ ولهذا السبب وحده، تشكِّل البروليتاريا القوةَ الوحيدة القادرة على تغيير النظام. ومع ذلك، في «البيان الشيوعي» (١٨٤٨)، أصرَّ ماركس وإنجلز على أن الثورات لا تكون ممكِنة إلا إذا تفكَّكت أوصال الطبقة الحاكمة والْتَحَقَتْ بنضال المضطهدين، وما دامت الطبقة العاملة واقعة في شَرَك الرأسمالية، والشقاء المادي يقزِّم وعيها، يتعين على المفكرين البرجوازيين إمداد البروليتاريا بنقد منهجي للرأسمالية وإعلامهم بالاحتمالات الثورية التي ينطوي عليها هذا النقد. وكان لينين مَن استنتج الآثار الراديكالية لذلك.

كانت مدرسة فرانكفورت متعاطِفة مع الشيوعية خلال ثلاثينيات القرن العشرين. ولم يكن أعضاؤها قد قدَّموا بَعْدُ نقدًا صريحًا للعقلانية التقنية، وقد كانوا مُكتَفِين بزعم أن هيمنة العقل الأداتي لم تكن سوى تعبير عن العلاقات الاجتماعية الرأسمالية. ولكن مع تحول الشيوعية إلى الشمولية، تحررت مدرسة فرانكفورت من الوهم الذي كانت واقعةً تحت سيطرته، واشتدَّتْ حِدَّة نقْدِها لعملية التشيؤ. وكانت معاهَدة ستالين وهتلر التي انعقدت عام ١٩٣٩ وأشعلت الحرب العالمية الثانية هي القشَّة التي قصمتْ ظهرَ البَعِير، وفي ذلك الوقت بَدَتِ الادِّعاءاتُ الغائية المتعلقة بالمادية التاريخية عقيمةً مثل القواعد الأخلاقية للمثالية. ولم يَعُدِ التغيير الاجتماعي هو الموضوع المحوري بالنسبة للنظرية النقدية التي حوَّلتْ تركيزَها بسبب الشمولية للحفاظ على الفردية.

كانت هناك حاجة إلى دوافع وأشكال جديدة من المقاومة، وقد فسَّرت بالفعل مجموعةُ هوركهايمر المبكرةُ من جوامع الكلم القصيرة التي نُشرت تحت عنوان «الفجر» التعاطفَ والإشفاقَ على أنهما احتياجان ماديان ودافعان أخلاقيان للتحرك، وفي ذلك، اتفق تفكيره مع النقد الذي قدَّمه ديفيد هيوم ذات مرة فيما يتعلق بفلسفة كانط، والذي تمثَّل في ضرورة توفير الحماية للحيوانات — حسبما يزعم الفيلسوف الاسكتلندي

العظيم — ليس لأنها تفكر؛ ولكن لأنها تُعانِي؛ ومن ثَم، فُسِّرت التجربة العاطفية بأنها مصدر للمقاومة والتحرر، وكتب فالتر بنجامين كيف أن السيريالية باعتمادها على قوى اللاوعي تولِّد «نشوة» ثورية تُواجِه «فقر الجبهة الداخلية» المُحبط.

وقد أعطى أدورنو لكتابه «الحد الأدنى للأخلاق» (١٩٥١) العنوان الفرعي «تأملات في حياة مدمَّرة»، وكانت قضايا الحب والإشباع الشخصي تلعب دورًا أكثر عمقًا من أي وقت مضى في كتابات فروم اللاحقة. فيما طوَّر ماركوزه في النهاية فكرة «الإدراك الجديد» في عمله «مقال عن التحرر» (١٩٧٢)، وكانت مدرسة فرانكفورت في ذلك الوقت قد انخرطت في تخليص القدرات المكبوتة في التجربة الحياتية للفرد.

وقد أَلْهَمَ الجهودَ الفكرية لمدرسة فرانكفورت احتقارُ أعضائها للقسوة ورغبتُهم في العيش في إطار وجود مستقيم؛ فقد أظهر كلُّ أعضائها اهتمامًا واضحًا بالقضاء ليس فقط على الظلم الاجتماعي وإنما أيضًا على الأسباب النفسية والثقافية والأنثروبولوجية للتعاسة، وانبثق الدعم الفكري لهذا الالتزام من عدد وفير من المصادر. كانت مدرسة فرانكفورت جريئة في محاولاتها دمْجَ الرُّؤى الخاصة بمفكرين مختلفين في إطار المادية التاريخية، وقد كان أعضاؤها يتخذون فرويد مرجعيةً، إما لفكرة علم النفس التأملي التي وضعها — والتي قد تدعم نقدهم للحضارة — وإما للحصول على رؤًى مأخوذة من عمله الإكلينيكي. علاوة على ذلك، ومثل بقية أبناء جيلهم، أَلْهَمَ نيتشه روادَ مدرسة فرانكفورت بإحيائه للذاتية ومنهجه «المنظوري» وإسهاماته في الحداثة ونقده اللاذع للاتجاه المعادي للثقافة، وكان هؤلاء المفكرون يساعدون في تعميق الرؤية الفلسفية والثقافية الخاصة بمدرسة فرانكفورت، واعتُبِرَت مسألةُ كون آرائهم تتناسب من الناحية المنطقية مع نظامٍ مُعَدٍّ سابقًا قائمٍ على المادية التاريخية مسألةً غير مهمة.

سعى فالتر بنجامين فعليًّا لإعادة صياغة الماركسية من خلال تشكيل التزاماتها الثورية من الناحية اللاهوتية. فوفقًا لمقاله «أطروحات حول فلسفة التاريخ» الذي كتبه قُبيل وفاته بفترة قصيرة في عام ١٩٤٠، يمكن أن يظهر المخلِّص المنتَظَر في أي لحظة من الزمان؛ وأن كل المقتضيات والقيود ستستسلِم أمامَ الاحتمالات التي ينوء بحمْلِها «الزمن الحاضر»؛ تصبح الثورة «قفزة» مُنذِرة بالنهاية «في سموات التاريخ المفتوحة». إلا أنه لا توجد إشارات إلى الكيفية التي يمكن أن يتحقَّق كل ذلك بها، أو ماهية ما يُشار إلَيْه فعليًّا. وتتفوَّق الرموز على الواقع؛ إذ يتجاوز الخيال حدودَه، هنا تصبح استعادةُ

اللحظات المنسية من التاريخ هدفَ النقد. وتصوَّر بنجامين التاريخ ﻛ «كارثة واحدة لا تَزَال تُراكِم الحطامَ بعضَه على بعض.» فقط من منظور المادية الخلاصية، تكون بقايا هذه الكارثة قابلةً للترميم.

كان جيرشوم شولِيم مصيبًا حين وصف صديقه بنجامين «عالِم لاهوت تُرك في بحور العالم المُدنَّس.» ما تبقَّى من دراسات بنجامين ليس منهجًا صريحًا بقدر ما هو محاولة فاشلة لخلط الإصلاح اللاهوتي للتجربة بالجوهر الثوري للمادية التاريخية، وكثيرًا ما كان يَستَخدِم بنجامين الأساليبَ الحداثية، وقد ألْهَمَه التأكيد على الذاتية الذي لم يقدَّم فحسب في أساليب التعبيرية والسريالية، ولكنْ أيضًا في أساليب الرومانسية والباروك، وقد اقترنت دعوته «بضرورة عدم نسيان الأفضل يومًا» برغبته في «دفع التاريخ ضد التيار». تكشف البقايا المنسية عن احتمال حدوث خلاصٍ مُنذِرٍ بالنهاية على مستوًى غير محدد قد يحدث في أي لحظة، أو الأرجح أنه لن يحدث أبدًا.

تمثل الحياة اليومية مادة لليوتوبيا، ولا توجد خطة محددة سابقًا أو مجموعة من المبادئ العامة التي تكفي لتحديدها، تنبثق اليوتوبيا من الإرادة التخيلية لإعادة تشكيل ما أطلق عليه بنجامين «نفايات» التاريخ؛ جادة منسية أو طوابع بريدية أو عمل أدبي في مرحلة الطفولة، أو تناول طعام أو جمع كتب أو النشوة التي يُسبِّبها الحشيش أو ذكريات الثوار وهم يطلقون النار على الساعات المثبتة في الأبراج. وكان المونتاج وتيار الوعي الأكثر ملائمةً لتوليد ذلك النوع من «النشوة الثورية» التي دفعت مقاتلي الشوارع الراديكاليين هؤلاء في عام ١٧٨٩ إلى إطلاق النيران بالفعل على الساعات المثبتة في الأبراج فوقهم، هكذا يتغيَّر وجه الواقع في ضوء الخلاص المستقبلي. وتكسر الإرادةُ التخيلية — اللاهوتية الأصل — قيودَ التاريخ المادية. وتصبح كل لحظة من الزمان بابًا يمكن أن يَعبُر المخلِّص المنتَظَر عبرَه.

ويبقى السؤال: ما أفضل الطرق لفتح هذا الباب؟ يتطلب تذكر الأفضل منهجًا تأويليًّا مميزًا يعتمد على افتراض أن «الرمزية تمثِّل للغة ما يمثله الحطام للأشياء.» لا تقدم الحضارة سوى تلميحات وآثار لما يجب على اليوتوبيا أن تستردَّه؛ تمامًا مثلما تبيِّن اللوحة الشهيرة «الملاك الجديد» (١٩٢٠) لبول كلي، التي تمثِّل ملاكًا يولِّي وجهَه شطرَ الماضي، لكنه يُدفع إلى المستقبل. وكان بنجامين يَمْلك تلك اللوحة وكان فخورًا بها،

وقد أصبحت هذه اللوحة في نهاية المطاف أيقونة لليسار، وفي مقال بنجامين الذي نُشِر بعنوان «أطروحات حول فلسفة التاريخ»، وصف بنجامين ذلك الملاك كما يلي:

> وجهه مُولًّى نحو الماضي؛ حيث ندرك سلسلة من الأحداث، يرى هو كارثة واحدة لا تزال تُراكم الحطام بعضه على بعض وتَطرَحه عند موضع قدميه، يرغب الملاك في البقاء وإيقاظ المَوتَى وإصلاح الحطام. لكن ثمة عاصفة تهبُّ من الجنة؛ وقد أمسكتِ العاصفة بجناحيه بعنف حتى إن الملاك لم يَعُدْ قادرًا على ضمِّهما، تَدفَعه العاصفة دفعًا لا يقاوَم إلى المستقبَل الذي يُدِير له ظهرَه، بينما تَزدَاد كومة الحطام المُلْقاة أمامَه مرتفعةً نحو السماء. هذه العاصفة هي ما نُطلِق عليه التقدُّم.

إن الخلاص الآن هو السبيل إلى اليوتوبيا. يتذكر النقد ما ينساه التاريخ من خلال التجول بين الأطلال واستخدام النفايات لإشعال فتيل الخيال، حينئذٍ يمهد الكل طريقًا لـ «تشكيلة» من الحقائق التجريبية المتجاورة التي تُجَلِّي موضوعًا أو مفهومًا محددًا ينبغي لأفراد من الجماهير أن يقدموا له روابط وتفسيرات دائمة التغير. ومؤلَّف بنجامين «بواكي باريس» غير المكتمل، الذي نُشر بعد وفاته يعبر عن هذه الرؤية، تُبرِز محاولة هذا الكتاب تقديم «التاريخ الأصلي للعصرية» من خلال عرض آلاف الأقوال المقتبَسة دون تعليق المؤلف عليها سردًا متساميًا بُنِيَ من هذه الشذرات وشُكِّل من خلال منظور دائم التغير لرغبة القارئ. تشكِّل هذه الأقوال المقتبَسة — التي تقع في «أفق» تجريبي منيع على ما يبدو مما تفرضه التصنيفات الخارجية — عملًا مونتاجيًّا كبيرًا. إذا كان المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية يعمل على تنميط الفكر بجعله ممنهجًا، فإن الخلاص لا يمكن أن يوجد في الشكل السردي البسيط، وحدها جوامع الكلم القصيرة أو الشذرات تُتيح لحظاتٍ عابرةً يمكن من خلالها رؤية لمحاتٍ من اليوتوبيا، فيفسح الكل الوسيط أمام التشكيلة الذاتية التكون بصفتها المبدأ التنظيمي للنظرية النقدية.

وقد وظَّف مقال أدورنو «حقيقة الفلسفة» — كان كذلك المحاضرةَ الافتتاحية التي ألقاها أمامَ أعضاء المعهد في عام ١٩٣١ — هذه التشكيلةَ في تحدي الرؤية التنميطية لهيجل وماركس، ولا تقدم هذه التشكيلة سردًا منظمًا أو منطقًا شاملًا من شأنه تقديم رؤية توافقية لما هو مقدم، فكل فرد من الجمهور يستطيع وضع بصمته التأويلية على هذه التشكيلة، كما لو كان ينظر إلى مجموعة من الملصقات أو لوحة فنية سريالية،

ويبلور كتاب «بواكي باريس» لبنجامين هذه التشكيلة، كما يُواجِه تفسير بنجامين للعصرية الافتراضات العقلانية السابقة على ما يبدو وكأنه عالَم متكامل مع أنه يَسودُه التمزُّق والتفكُّك في واقع الأمر.

ثم تحوِّل النظرية النقدية محورَ تركيزها؛ إذ أصبح هدفها الآن إيقاظ الفرد من حالة السُّبَات الفكري التي فُرضت عليه، ولم تَعُدِ الذاتية تُعتَبَر مطابقة أو يمكن ربطها بأي تصنيف، على سبيل المثال، في كتابه «رطانة الأصالة» (١٩٦٤)، يُصِرُّ أدورنو على أنه حتى الفينومينولوجيا الوجودية تنمِّط التجربة، وأن البديهيات المشكَّلة على أساس أنطولوجي — بخاصةٍ من ذلك النوع المرتبط بالاحتضار والموت — تَعتبر التفردَ بديلًا عن الفردية. إن فصل التجربة عن التأمل النقدي يخلق منفذًا للأيديولوجية، ويوهن القدرة على مقاومة ما أَطلَق عليه أدورنو «أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة». لكن هجوم بنجامين وأدورنو على النظام والمنطق والسرد له ثمنه؛ إذ إنه يقوِّض القدرة على وضع معايير لإصدار أحكامٍ أخلاقية وسياسية؛ مما يهدِّد بإيقاع النظرية النقدية في فخ النسبية.

في كتاب «الخطاب الفلسفي للعصرية» (١٩٨٧)، سعى يورجن هابرماس لمعالجة هذه المشكلات الفلسفية. فقد شكَّك في التأكيد على الذاتية الحرة للمقاومة، وأصرَّ على ضرورة وجود أُسُس واضحة لأي نظرية نقدية أصيلة للمجتمع. وأشار إلى أنه من الأفضل الاعتمادُ على تركيب اللغة — أو الفعل التواصلي — لدعم العلاقات المتبادَلة والتأمُّل والعمومية. إلا أن هذا الشكلَ من النقد يَتَراجَع بشِدَّة أمام الأشكال الفلسفية المؤسساتية. فهو يَظَلُّ عالِقًا في المشاكل التحليلية، وتظل الأمور التي تُعارِضها الحجة هي المحددَ لمعالِم تلك الحجة.

كان ماكس فيبر أحد أهم الشخصيات المؤثرة في النظرية النقدية بوجه عام وفي مدرسة فرانكفورت بوجه خاص. لم يكتب فيبر يومًا عملًا يعبِّر تعبيرًا كاملًا عن منهجه، ولا يزال الجدل دائرًا حول طبيعة هذا المنهج، ومع ذلك، يُعَدُّ تشكُّكه السليم في تناول المسائل التطبيقية من منظور ميتافيزيقي بمنزلة علاج مُفِيد للهواجس الجمالية والفلسفية التي شكَّلت النظرية النقدية في عصرنا الذي يُفترض أنه العصر الذي تَجَاوَز الأمور الميتافيزيقية، وفي سنوات عُمْر فيبر الأخيرة، صرَّح قائلًا: «إن المنهج هو الأكثر عقمًا من بين كل الأمور ... فلم يسبق أن تحقق أي شيء عبر المنهج وحده.» وقد أصاب بذلك كَبِدَ الحقيقة.

كانت مدرسة فرانكفورت في الأساس ترى أنها تعبِّر عن شكل جديد من المادية المعبَّأة بالتأمل النقدي والقدرة على التخيل وإمكانية مقاومة عالَم متَّجِهٍ بِخُطًا متسارِعة

نحوَ البيروقراطية. إلا أن ماهية الأغراض التطبيقية التي كانت الاستفسارات التأملية للمدرسة تهدف لخدمتها صارت أكثر غموضًا من أي وقت مضى. وبات فهم المقاومة يزداد الْتِباسًا، فكان الأمر يبدو كأن تضاربات المصالح الفعلية والاختلالات الواقعية في موازين القوى كانت تتلاشَى في كلٍّ يَطغَى عليه الاغتراب والتشيؤ.

الفصل الثالث

الاغتراب والتشيؤ

في عام ١٩٣٢، وقع حدث فكري استثنائي، في ذلك العام، نُشر أخيرًا كتاب «مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية» لكارل ماركس مصحوبًا بنقد رائع لهربرت ماركوزه، وذلك في دورية «جورنال أوف سوشيال ريسيرش» التي تَصدُر عن المَعهَد. لقد هُرِّبَتِ المجموعة سِرًّا من معهد ماركس وإنجلز في موسكو عن طريق مدير المَعهَد ديفيد ريازانوف الذي كان بذلك يُغامِر بحياته مغامَرةً جَلِيَّة، بالأخذ في الاعتبار المناخ السياسي السائد آنذاك، وحين صاحبتْ هذه المخطوطات بعض الكتابات الأخرى لماركس الشاب، سرعان ما لبثت أن حقَّقتْ شهرة عالمية. فقد عملت على تبرير كثير من أفكار الماركسية الغربية بوجهٍ عام وأفكار جورج لوكاتش بوجهٍ خاص.

تُظهِر كتابات ماركس الشاب طابعًا يوتوبيًّا؛ إذ تعطي هذه الكتابات أولويةً للعناصر الأنثروبولوجية والوجودية للشقاء الإنساني، وليس لعنصر الاستغلال الرأسمالي ذي الطابع الاقتصادي البحت. تمتدُّ جذور الاغتراب إلى العجز عن استيعاب آليات عمل التاريخ وإخضاعها للسيطرة البشرية. ويعبِّر تقسيم العمل عن هذا الموقف؛ إذ إنه يَفصل على نحو متزايد بين العمال من جهة وبين المنتجات التي ينتجونها، وزملائهم الذين يعملون معهم من جهة أخرى، وأخيرًا بينهم وبين إمكاناتهم بصفتهم أفرادًا؛ ومن ثم فإن تقليص الملكية الخاصة ليس غايةً في حدِّ ذاته، وإنما مجرد خطوة إلى الأخْذ بزمام التاريخ.

تقدِّم كتابات ماركس الشاب رؤية منذِرة بالنهاية. إن التحرر السياسي في الدولة الليبرالية يخضع لنموذج التحرر البشري داخل مجموعة حرة لا طبقية من المنتِجِين، ويدخل دعم الاستقلال الفردي — الذي ربما يكون الهدفَ الأخلاقيَّ للبرجوازيين الثوريين — ضمن الاهتمام بإدراك المفهوم الشيوعي والأساسي الجديد الخاص بـ «الكائن النوعي».

إن تحسين أوضاع العمل في عالم يتَّسِم بالندرة — أو تُحرِّكه «مقتضيات الحاجة» — يُتِيح فُرصَةً لـ «قفزة في عالَم الحرية». وقد أصبَحَ الاغتراب والتشيؤ — ضمنيًّا — هدفَي النشاط الراديكالي في ذلك الوقت، وغيَّرت مثل هذه الأفكار الإدراك العام للماركسية وتسبَّبت في حَرَج خطير للنظام الشيوعي وألهمت مدرسة فرانكفورت بقدر ما ألهمت المفكرين الراديكاليين الذين برزوا عام ١٩٦٨.

جذور الشقاء

إن للاغتراب تاريخًا طويلًا؛ إذ تتجلَّى علاقته باليوتوبيا بالفعل في وصف الخروج من جنة عدنٍ في الكتاب المقدَّس. فقصة الفردوس المفقود تسبق خسارة الأشياء من أجل عالم التبادل السلعي. إن تلك القصة الرمزية التي توجد في الكتاب المقدس تُبرِّر تدنِّي الحالة البشرية، وتوضِّح السببَ وراء كون الناس مُجبَرين على أن «يكسبوا عيشهم من عرق جبينهم.» وكذلك توضِّح سببَ فقدان الثقة بين الأفراد، والسببَ في أن الطبيعة تبدو كأنها عدو، والسببَ في أن الخلاص أصبح ممكنًا؛ وهو أمر يُثِير الدهشة إلى حدٍّ كبير، فقد ضاع التوحُّد والتناغم. لقد تصرَّف آدم وحواء بإرادتيهما الحرَّتَيْن، وجَلَبَا على أنفُسِهما الخروجَ من الفردوس بطاعة الشيطان. ربما تؤدِّي اختيارات مختلفة إلى إعادة خلق الفردوس، ولربما سعى بروميثيوس لتحقيق هذا الأمل؛ وربما يكون هذا السبب وراءَ كونِه الشخصية الأسطورية المفضَّلة عند ماركس، لكن أحدَ الآلهة الشريرة قد اتَّهم بروميثيوس بالغطرسة شأنه في ذلك شأن مَن حاولوا بناء برج بابل.

دائمًا ما يقترن الفردوس بالحياة الريفية. الفردوس هو العالَم الذي كانت تُؤَمَّن فيه العلاقة العضوية بين البشرية والطبيعة. قد تدعم الفنون والعلوم والثروة والتكنولوجيا الحضارةَ، لكنها — بحسب زعم جان جاك روسو الشهير في كتابه «خطاب حول الفنون والعلوم» (١٧٥٠) — تُشَرذِم المجتمع العضوي، منتِجةً علاقةً عدائية بين البشرية والطبيعة؛ ومن ثَم تنبَثِق احتياجات مصطَنَعة تُفسِد الفضائل الطبيعية مثل الاحتشام والبساطة والطيبة والنزاهة، ولا شيء قد يَستَعِيد هذه القِيَم ويتغلَّب على الوحدة والإحساس بالافتقار إلى المعنى — وترقُّب الموت — التي يختبرها الأفراد سوى مجتمع يُعاد بناؤه كليًّا.

وقد بحث حشْد من المفكِّرين بدايةً من القِدِّيس أوغسطين إلى روسو — ولا سيما أتباع روسو من الرومانسيين — هذه الموضوعات. وقد يكون فريدريش هولدرلين —

الذي كان صديقًا مقربًا لهيجل في شبابه وأعجب به المنظِّرون النقديون اللاحقون إعجابًا شديدًا — أفضل مَن عبَّر عن الفكرة الرئيسية في هذا الشأن؛ إذ كتب يقول في روايته «هايبيريون» (١٧٩٥):

> ترى حِرفيين، لكنك لا ترى أناسًا حقيقيين؛ ترى مفكرين، لكنك لا ترى بشرًا؛ قساوسةً، لكن ليسوا ببشر؛ أسيادًا وعبيدًا؛ شبابًا وأصحاب أملاك، لكن ليسوا ببشر. ألَا يُشبِه هذا العالَم أرضَ المعركة التي تَجِد فيها أياديَ وأذرعًا وأطرافًا على كل شاكلة متناثِرة بعضُها إلى جانب بعض بينَمَا تَسرِي الدماء المراقة منها في الرمال؟!

إلا أن جي في إف هيجل كان أول مَن قدَّم تحليلًا منهجيًّا للاغتراب. كان مؤمنًا بأن الاغتراب سيَظَلُّ قائمًا ما دامتِ البشرية مُبعَدَةً عن غاياتها الأساسية، وما دام نتاجها يخرج من نطاق سيطرتها الواعية. وتاريخ العالَم هو الندوب التي يُعانيها وعيٌ يَهدِف إلى الأخذ من جديد بزمام ما أنتجتْه البشرية عن غير قصد، ويمكن رؤية عملية ترسخ الاغتراب في بنية الوعي باعتبارها عزْلَ الوعي عن الواقع، لكن إدراك هيجل للقوى الذاتية المترصِّدة من وراء عالم الأشياء عَبَّر عن الرغبة الأساسية للمثالية في وجوب تحول العالم المغترب إلى عالم بشري. وقد تمثَّلتِ المشكلة الرئيسية لهيجل في الطريقة التي يَفِرُّ بها الفعل الاجتماعي من التوجيه الواعي وتَقَع بها أحداث التاريخ — إن صحَّ القول — من خلف ظهْر البشرية.

تَظهَر حضارات كاملة وتختفي، وتأتي النتائج معاكسة للنيَّات، ويكون الدم ثمنًا لأرقى إنجازات الحياة الفكرية والسياسة. لقد أبصر هيجل التاريخ باعتباره «طاولة ذبْح»، رغم أن تحقيق الحرية البشرية أمر مقدَّر. يمكن تعريف مثل هذا العالم بأنه عالم يُعتبر فيه كلُّ فرد ذاتًا قائمةً بنفسها. وتتجسد التبادلية العمومية في النهاية في دولة بيروقراطية خاضِعة لحكم القانون، ومجتمع مدني قائم على السوق التي يدخلها الجميع بحرية وعلى قدم المساواة، وعائلة نووية تحتَضِن أفرادَها عاطفيًّا على النحو السابق، ويُبرز العقل عالم التبادلية الشاملة هذا لأن الفلسفة — التي هي أسْمَى تجسيد للعقل — كان يعتقد هيجل أنها تجسد نوعًا من العمومية منذ زمن سقراط.

ومن ثم، فإن إنهاء الاغتراب ينطوي على تعويض تعاسات الماضي، التي يُطلِق عليها هيجل «معاناة الروح المطلقة.» إلا أن هيجل لم يكن يوتوبيَّ الرؤية. إن إدراك الحرية

هو ذروة عملية غائية تُرفَض فيها الممارسة التعسفية للقوة في دولة جديدة تحكم بسلطان القانون. يظل الصراع والاغتراب الوجودي قائمَين حتى في «نهاية التاريخ» ما دام على الأفراد مواجهةُ فَنائهم. وتخلق الدولة الدستورية ببساطة المساحة التي يمكن للأفراد التركيز فيها أخيرًا على أكثر اهتماماتهم خصوصيةً بعيدًا عن التدخلات الخارجية. ويستمر وجود الاغتراب والتشيؤ في العلاقات الطبقية الاستغلالية في المجتمع المدني.

يظل تفكير هيجل عالقًا عند مستوى الدولة. ولا يعود هذا إلى المصلحة الطبقية فقط، فعجزه عن تناول الاغتراب من ناحية جذوره في العملية الإنتاجية الرأسمالية ينطوي أيضًا على عامِل وجودي؛ إذ إن تناول الطابع المادي للاغتراب كان يتضمن إنكار الأهداف البرجوازية لمشروعه بالكامل، وهكذا يشق الاغتراب طريقه إلى الفلسفة التي تسعى إلى إنهائه. أما المجالس العمالية والمجتمع اللاطبقي ونهاية ما يُطلِق عليه ماركس «ما قبل التاريخ»، فلا نيةَ لتناولها. وقد عجز حتى أعظم الفلاسفة البرجوازيين عن تصور مؤسسات سياسية قادرة على إخضاع آليات عمل المجتمع لهؤلاء الذين يكوِّنونه.

ذكر هيجل في «فينومينولوجيا العقل» (١٨٠٧) أن الإقطاعيين والسادة في كل حقبة تاريخية لهم مصلحة وجودية ومادية في الحيلولة دون ظهور مثل هذا الوعي. فهم يسعَوْن إلى دفع خَدَمهم وعبيدهم إلى الاعتقاد باعتمادهم عليهم عبر وسائل أيديولوجية أو مؤسساتية. وقد كانت هذه نقطة انطلاق لكلٍّ من هيجل وماركس الشاب، هكذا يصبح المنهجُ النقديُّ الأداةَ التي يدرك بها الخَدَم والعبيد — وجموع البروليتاريا — قوَّتهم بصفتهم منتجِين لذلك النظام المحدد الذي يستفيد منه بحقٍّ الإقطاعيون والسادة دون غيرهم؛ ومن ثم، يعتمد إنهاء الاغتراب على وعي الخادم — أو الأفضل أن نقول العامل.

كان ماركس الشاب يعتقد أن الحديث عن فضائل الدولة، أو تكوين بعض الأفكار المشكَّلة سابقًا عن الحرية عبر تصنيفات غير دقيقة مثل السادة والعبيد أو الأغنياء والفقراء لا يُفيد، بل يعرقل معرفة الوعي لمصدر الاغتراب وكيفية استمراره؛ لذا، أكَّد ماركس في عمله «مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية» على أنه «فقط عندما يصبح العالم الموضوعي في كل مكان حول الإنسان في المجتمع، عالم القوى الجوهرية للإنسان — الواقع البشري، ومن ثَم، واقع قواه الجوهرية — يمكن أن تُصبِح كل الأشياء في عينَيْه تشيؤًا له؛ أي تصبح أشياءَ تؤكِّد على فرديته وتحققها.»

زعم هيجل أن «الكل» صحيح، وادَّعى أن الحرية قد تحققت في الدولة البرجوازية تحت حكم القانون الليبرالي، ومع ذلك — بحسب اعتقاد ماركس — يُبطل وجود البروليتاريا هذا الزعم. إن مجرد وجود هذه الطبقة المُستَغَلة والمحرومة من حقوقها يُظهِر كيف أن الحرية قد اغتُصِبَت. وثمة تجاهل للهيمنة الهيكلية على هذه الطبقة. يرى البرجوازيون أن الرأسمالية تستَنِد إلى افتراضات أنانية يمثِّل فيها الفردُ الوحدةَ الأساسية في النشاط الإنتاجي، لكن هذه الرؤية تجعل وضع تصور لتكوين الواقع الاجتماعي ولتناقضات عمليته الإنتاجية الاقتصادية مستحيلًا. فإذا كان الدِّين يخلق موقفًا يقع فيه الإنسان تحت سيطرة ما صنع عقله — وهو ما تعلَّمه ماركس من لودفيج فيورباخ — فإنه تحت حكم الرأسمالية، سيَقَع الإنسان تحت سيطرة ما تصنع يداه.

كان ماركس مؤمنًا بأن الطبقة العاملة تزداد فقرًا بينما كان المجتمع البرجوازي يزداد ثراءً. وكان الفقر الروحي للبروليتاريا يزداد كذلك، لقد كانت في طريقها إلى ألَّا تعدو أن تكون أحَدَ مُلحَقات للآلة، فقد قُوِّضَت فردية الغالبية العظمى من البشرية وإبداعها وتضامنها. وتدعو مقتضيات الإنتاج الرأسمالي إلى رؤية البروليتاريا على أنها واحدة من تكاليف الإنتاج فحسب، ويجب مراعاة بقائها عند أقل حدٍّ ممكن. كذلك تتطلب زيادة الأرباح إلى الحد الأقصى تقسيمَ العمل، بحيث ينفصل كلُّ فرد من الطبقة العاملة عن العمال الآخرين الذين يعملون على خط التجميع؛ مما يحول دون تعلُّمه مهامَّ أخرى، وتطويره لقدراته، ووضعه تصورًا للمنتج النهائي. ويؤثر هذا التقسيم نفسُه للعمل على الدولة المعاصِرة. تعرِّف معادلات رياضية الربحيةَ والكفاءة دون النظر للسياق التاريخي ودون إدراك الصراعات البنائية بين المصالح الطبقية؛ ومن ثم يُنزَع عن المجتمع طابعه التاريخي وقابليته للاستبدال والتغير.

يُعرِّف الاغتراب الكل الذي يعتمد استمراره على تحويل الأشخاص إلى أشياء؛ أو ما يُعرف بالتشيؤ. إن الرأسمالية تجرِّد البشرَ من إنسانيتهم على نحو متزايِد. إنها تُعامِل الأفراد المشارِكين في عملية إنتاج السلع (البروليتاريا) كشيءٍ، بينَما تحول الشيءَ الحقيقي الذي يقوم عليه النشاط الإنتاجي (رأس المال) إلى ذاتٍ مصطنعة للحياة الحديثة. ولا يمكن أن يصبح قلب هذا «العالم المقلوب» — وهي فكرة استعارها ماركس من هيجل — ممكنًا إلا بإنهاء ما أَطلَق عليه كتابُ «رأس المال» مصطلحَ «صنمية السلعة». بعبارة مختلفة بعض الشيء، يتطلَّب إنهاء الاغتراب إنهاء التشيؤ، وهذا يتطلب الوعيَ بما ينبغي تغييره. يجب إعادة التفكير في العالم على نحو جديد.



شكل ٣-١: الاغتراب والتشيؤ يدمِّران الذاتية ويحوِّلان العامل إلى إحدى تكاليف الإنتاج.

زادت كتابات ماركس الشاب من احتمالات حدوث حركات ثورية؛ فالبؤس الذي تعانيه البشرية هو المستهدَف من التحرُّك الراديكالي، رغم أن الرأسمالية تزيد هذا البؤس على نحو كبير. إن لكلٍّ من البيروقراطية والمال والتفكير الأداتي جذورَه الأنثروبولوجية، حتى وإن كانت العملية الإنتاجية الجديدة تعزِّز هيمنة تلك العناصر. فمنذُ زمان سحيق

وكل فقير ومَهين يُعامَل معامَلةً أداتيةً؛ إذ يعود الشكل السلعي والبيروقراطية إلى سوق المال في روما القديمة والرُّتَب الكهنوتية في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والعواقب واضحة؛ فالعمال لا يستطيعون أن يَظَلُّوا مُكتَفِين بالتطلع إلى الديمقراطية الليبرالية والإصلاح الاجتماعي والحسابات الضيقة للمصلحة الاقتصادية؛ بل يجب عليهم الآن أن يَرَوْا أنفسهم عناصر فاعلة في التحرك التاريخي — وليس مجرد أدوات خاضعة لقوًى خارجية — الغرض منها القضاء على الاغتراب والمجتمع الطبقي.

وقد صوَّرت أعمال ماركس الشاب هذه الرؤية، مع ذلك، وطَوَالَ الفترة التي كانت فيها كتاباته غير معروفة قبل عام ١٩٣٢، كان صاحب التأثير الكبير على لوكاتش ثم على منظِّرين نقديين آخرين لاحقًا في صياغة (وربما حل) مشكلتي الاغتراب والتشيؤ هو ماكس فيبر. كان فيبر أكاديميًّا معذَّبًا وهو مؤلِّف الكتاب الشهير «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (١٩٠٥)، وكان أيضًا ليبراليًّا ذا ميول قومية وإمبريالية. وقد وضعت محاضرته الشهيرة التي كانت بعنوان «العلم كمهنة» (١٩١٨) تصورًا لعالمٍ آمالُ التنوير فيه «تتلاشى بغير رجعة» ومجتمعٍ تزحف عليه تدريجيًّا هيمنة «اختصاصيين بلا روح» و«شهوانيين عديمي القلب». وتوظف العقلانية الأداتية مفهومًا معرفًا من الناحية الرياضية للكفاءة، مبنيًّا على جعل كل المهامِّ روتينية، وجاءت الحياة المعاصرة لتمجِّد على نحو متزايد استخدام الخبرة ومجالات المسئولية المحددة بدقة في إطار تسلسل قيادي هرمي، ولتتلاشى فيها القدرة على إدراك الكل؛ وهو ما يطلق عليه الألمان إحلال الأحمق المتخصص محل المفكِّر؛ ولتُطرد فيها الأخلاقيات إلى نطاق يقع خارج الحياة العلمية والسياسية. وقد تخيل فيبر المستقبل قفصًا حديديًّا بيروقراطيًّا — حتى وإن لم يستخدم التعبير الذي كثيرًا ما يُنسب إليه استخدامًا صريحًا — سيَظَل بالتأكيد يُهمِّش الذاتية الأصيلة أكثر فأكثر.

نهاية العالم والميتافيزيقا

كان بلوخ ولوكاتش وهما في مرحلة الشباب يترددان على صالون فيبر الشهير في هايدلبرج، حيث تعرَّفا على إميل لاسك، وهاينريش ريكرت وجورج زيمل. كانوا جميعًا مهتمين بالبنية المغتربة للمجتمع الحديث، علاوةً على آثار التشيؤ. وقد اتضح تأثير فيبر ودائرته في النسخة الأولى من كتاب بلوخ «روح اليوتوبيا» (١٩١٨) وكتاب لوكاتش «نظرية الرواية» الذي أَلَّفه عام ١٩١٥ ونُشِر في عام ١٩٢٠، في الواقع، كان بلوخ يَمِيل

إلى أن كلًّا منهما أَلَّف نصف كتاب من الكتابين، ويمثِّل كلا العملين ما أطلق عليه لوكاتش لاحقًا «المعاداة الرومانسية للرأسمالية.»

وكان الهدف من هذا المصطلح هو تعريف حالة مواجهة نقدية معينة مع الرأسمالية التي يتسبَّب الجهل بآلية عملها الخاصة — في الواقع — في رؤًى خاصة بنهاية العالم أو الانسحاب إلى داخل الذات؛ ذلك أن تلك الحالة تَمِيل إلى المزج بين سياسات اليسار مع النظرية المعرفية الخاصة باليَمِين، وقد كان ذلك حال كتابَيْ «نظرية الرواية» و«روح اليوتوبيا»، إلا أنهما يظلان عملين مؤثرين على أي حال.

يتشكل الأثر الفكري الذي تركه هذان الكتابان في النظرية النقدية من خلال التأمل في الاغتراب الذي تتسم به الحياة الحديثة، والإدراك الخاص بنهاية العالم، والنقد الشديد للعصرية. وقد أكَّد كلاهما على التشرذُم المتزايِد للحياة، وعلى شروع العلاقات البشرية بين الأشخاص في الانهيار. وكلاهما يتوقَّع شكلًا جديدًا من التضامن القائم على البحث عن تجربة أصيلة (أو لنقل فقدان التجربة الأصيلة) والإدراك الخاص بنهاية العالم. كلاهما يقدم فلسفةً جديدةً للتاريخ تُجابِه الوضعية والافتتان بالعلم، وكلاهما يؤيد رؤية جمالية فلسفية ما، وبداية جديدة للعالم الغربي الذي استشرت في جسده الهمجية.

أكَّد لوكاتش في دراسته المحدودة التي صدرت في كتاب بعنوان «لينين» (١٩٢٤) على أن ذلك القائد البلشفي كان يتميز بالتزامه بـ «حقيقة الثورة»، وقد دعم كتاب لينين «ما الذي ينبغي القيام به؟» (١٩٠٢) فكرة وجود حزب طليعي مُشكَّل من مفكرين سياسيين مخلصين لحماية النموذج الثوري من الإغراءات الإصلاحية، وفي عام ١٩١٤، كان الوحيد الذي ينادي بتحويل الحرب بين الأمم إلى حرب عالمية على الطبقية. وكان شعار لينين الثوري في عام ١٩١٧ «كل السُّلطة للسوفييت!» فيما وضع كتابُه «الدولة والثورة» (١٩١٨) تصورًا لدولة شيوعية لم تَعُدْ دولةً بالمعنى المعروف للكلمة. وقد بدا كأن أتباع لينين البلشفيين يأتون «برياح من الشرق» كان مقدَّرًا لها أن تمحو حضارةً فاسِدة، كما بَدَتْ رؤيته المؤسسية جزءًا لا يتجزأ من فكر سياسي كلُّ شيء متاح في ظِلِّه. وقد تثبت البروليتاريا — أو لنقل البروليتاريا تحت رعاية الحزب الطليعي — أنها ذات التاريخ وموضوعه.

عبَّر كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» عن التطلع إلى الإحياء والتجديد الذي صاحَب الثورة الروسية. وكان الأمر نفسه ينطبق على كتابات كورش — وجرامشي كذلك — رغم أنها كانت تفتقر إلى القالب الميتافيزيقي واللغة الخاصة بنهاية العالم. وقد قدمت

كلُّ هذه الكتابات رؤيةً لعالم متحرِّر منبثِق من الثورة الروسية والانتفاضات الأوروبية المصاحبة التي اندلعت على إثرها في الفترة ما بين عامَيْ ١٩١٨ و١٩٢٣، وقد بَهَتَ بريقُ النظام الجمهوري الليبرالي في مقابِل الإثارة المحيطة بالديمقراطية التشاركية التي ميَّزت مجالس العمال، واستبعاد المال والمكانة والتجارب الثقافية المتنوعة ذات المذاق اليوتوبي، وكانت الطليعة الشيوعية دون غيرها — بغضِّ الطرف عن الوعي التجريبي للبروليتاريا الفعلية — تُعد قادرةً على نحو ما على وضع حدٍّ لعالم الاغتراب.

وبمجرد ظهور كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» في عام ١٩٢٣ تعرَّض لنقد شديد، فكانت رؤية البروليتاريا (أو لِنَقُلِ الحزب الشيوعي) كموضوع التاريخ وذاته تُعتبر محصلةً يوتوبية للمثالية وليس الماركسية، وكان ثمة اعتقاد عام بأن لوكاتش قد بالَغ في الدَّوْر الذي يلعبه الوعي في عرقلة الاقتصاد، وأن عمله لم يأخذ في الاعتبار الأهدافَ المادية والعراقيل المؤسسية في طريق الفعل، لكن مع نشر «مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية» لماركس، وَجَدَتْ كثيرٌ من حُجَج لوكاتش تبريرات متأخِّرة؛ مما أحرج الكومنترن إحراجًا واضحًا؛ إذ كان قادته قد أجبروا لوكاتش على التخلِّي عن مؤلَّفه الرائع في عام ١٩٢٤. وقد أَحيَتْ كتابات ماركس الشاب الاهتمام بما كان معظم المفكرين عادةً يعتبرونه أيديولوجية سياسية متشددة ومتعنِّتة.

ومع ذلك، اكتسب مفهوم الاغتراب شهرة حقيقية من خلال كتاب إريك فروم «الهروب من الحرية». وقد صارتِ النازية العدوَّ الرئيسي للمفكِّرين الليبراليين والتقدميين عقب اندلاع الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩، فأوضح فروم كيف تحوَّلت «الشخصية السوقية» ذات السمات الاستحواذية الأنانية — التي اقترنت بالرأسمالية في جمهورية فايمار — بفعل النظام الفاشي الجديد إلى «شخصية سادية ماسوشية» بسبب التقليص الواضح للاستقلال الفردي. وقد أدَّى تدمير هذا النظام الجديد لكل المؤسسات العامة القادرة على مقاومة وسائل الدعاية خاصته — أي وسائل الإعلام والمدارس والدِّين، بل العائلة أيضًا — إلى عزلة الفرد أو تشرذمه تمامًا.

لا يمكن أبدًا أن تستمر حالة الاغتراب المفرِط هذه، فتتولَّد حالة تماهٍ مع السلطة (أي الفوهرر) تجعل الفرد مملوءًا بالكراهية، لكنه مع ذلك يحرص على تجنب المسئولية الأخلاقية؛ ومن ثَم، يُسفِر هذا الاجتماع المميز للتأثيرات الاجتماعية والنفسية عن بنية شخصية سلطوية على نحو فريد.

وتبنَّى ماكس هوركهايمر منهجًا أكثر شمولًا. فحلَّل مقالُه «الدولة السلطوية» (١٩٤٠) هذا الدمجَ بين الليبرالية الحديثة والشيوعية والفاشية. وتعتمد كل هذه

الأنظمة على السيطرة والإدارة البيروقراطية والتسلسل الهيكلي والتبعية والدعاية والثقافة الجماهيرية وتقسيم العمل والعمل المُمَيْكن. من ثَم يُصبِح الفرد مُغترِبًا عن ناتج العمل والعمال الآخرين وعن مفهوم أوسع وأشمل للفردية، ويختفي الكل في كل مكان عن الأنظار، ويسود التشيؤ ما دام الفرد لا يفوق كثيرًا الترس في الآلة. قد لا تزال الاختلافات بين أنواع الأنظمة قائمةً، لكن في النهاية يظل المحتوى واحدًا، ومع تدمير الآمال الغائية التي كانت مرتبطةً يومًا بالبروليتاريا — في واقع الأمر — تفقد المقاومة مرجعها السياسي. كذلك تثير الدولة السلطوية الشكوك حول القدرة على صياغة نظرية تطبيقية.

وهكذا، يُدرَك كلٌّ من الاغتراب والتشيؤ على نحو متزايد على أنهما مشكلتان نفسيتان وفلسفيتان تتطلبان حلولًا نفسية وفلسفيةً في المقام الأول. على سبيل المثال، في كتاب «المعرفة والمصلحة البشرية» (١٩٧١)، اقترح يورجن هابرماس «وضعًا مثاليًّا للحديث» يعتمد على «تواصل غير مشوَّه»، ويتمثل هذا الوضع المثالي في جلسات التحليل النفسي؛ حيث يحرص كلٌّ من المُحلِّل والمريض — اللذين لا يَقَعان تحت ضغط المصالح الخارجية أو المادية — على العثور على المصدر الحقيقي لأي نوع بعينه من الأمراض أو الاضطرابات النفسية. بهذا النحو تنبثق «مصلحة قابلة للتعميم» لا توجد في الأشكال التقليدية للفلسفة مثل الوضعية والفينومينولوجيا.

لقد أُعطي الآن للنقد أساسٌ إيجابيٌّ؛ إذ تنطلق مواجهته لتطويع الخطاب من أساس «تحرُّري». ولذلك آثار تطبيقية أكيدة، فيصبح التفاهم المتبادل بين النشطاء على قدر كبير من الأهمية، ويجب على كلٍّ منهم إثبات أنه يطور دائمًا من أهدافه وتكتيكاته. فرغم كل شيء، تقوم كل أشكال الديمقراطية التشاورية في الأساس على التواصل غير المشوَّه. كذلك يمكن الآن التعامُل مع المشاكل القديمة المتعلِّقة بفكرة تشكيل التاريخ للواقع على أنها مشكلات فنية. وقد أوضح هابرماس موقفَه قائلًا: «في ظل التأمل الذاتي، تكون المعرفة والمصلحة شيئًا واحدًا.»

ومع ذلك، سرعان ما تبرز الأسئلة ذات الطابع الجدلي المطالِبة بتعريف لهذا المنهج النفسي الفلسفي المبتكَر: هل الوضع المثالي للحديث مجرد نقطة انطلاق منهجية للتحرك الاجتماعي أم إنه معيار فلسفي ثابت له قواعده الخاصة؟ وهل هو مسألة فهم التواصل غير المشوه في ضوء نظرية نقدية للمجتمع أو الأساس الذي يقوم عليه شكل جديد من فلسفة اللغة بقواعدها الخاصة؟ لقد اتخذ هابرماس «المنعطف اللغوي».

هكذا خَطَتِ النظرية النقدية خطواتها الأولى في مجال الفلسفة التحليلية. ولا يزال كتاب «نظرية الفعل التواصلي» (١٩٨١) — وهو عمل كلاسيكي آخر لهابرماس —

يحذِّر تحذيرًا صريحًا من المخاطر التي تَنتُج عن العقلانية الأداتية والقوى المؤسسية للرأسمالية الحديثة على عالم حياة الفرد. فيُصبِح الفعل التواصلي بقواعده اللغوية — المنفصلة عن التاريخ — أداةً للمقاومة. إلا أن الحافز وراء المشاركة فيه شأنٌ مختلفٌ تمامًا؛ فدون الإشارة إلى عملية الإنتاج أو التنظيم السياسي، تُصبِح المخاوف الجديدة المتعلِّقة بالتقدير والهوية مسألةً رئيسية. ومع ذلك، فإن المتطلَّبات من هذا النوع غالبًا ما تتعارض، وقد سعى أكسل هونت تلميذ هابرماس إلى التعامل مع مثل هذه التعارضات الناجمة عن الاغتراب والتشيؤ من خلال تسليط الضوء على قدرة الأفراد على «الاكتراث».

ويظل التعاطف متصدرًا المشهد طالما يتضمن الاكتراث تقدير الآخر وتقييد الأشكال الأكثر فجاجة من الأنانية. هنا أصبح الاغتراب والتشيؤ يُرَيَان على أنهما مشكلتان فلسفيتان وتجريبيتان في حاجة إلى استجابة تجريبية ذات أساس فلسفي. مرة أخرى، تصبح المعايير الأخلاقية منفصلةً عن واقع الحياة السياسية، وتتلاشَى من المشهد الاختلالات المؤسسية للقوة والصراعات المنظمة لمصالح الجماعات ومقتضيات التراكم الرأسمالي. ويبيت تحديد قيود للاكتراث وما يشابهه، أو الأشكال المناسبة من الفعل للتعامل مع الاغتراب والتشيؤ، مسألتَين محلَّ اهتمام ثانوي، والآثار الموهنة لإنتاج أي مفهوم ذي معنًى للتضامن — والمقاومة — واضحة.

لكن — للإنصاف — معظم أفراد الحلقة الداخلية لمدرسة فرانكفورت كانوا يعتقدون أن وصف الدواء لداءَيِ الاغتراب والتشيؤ (من داخل النظام القائم) غير ذي نفع في أفضل الأحوال، أو مساومة على المبدأ في أسوأ الأحوال، وما إنْ فقدتِ البروليتاريا موقفها الثوري، حتى تفشَّى التشاؤم بين أفراد الحلقة الداخلية، وقد أشار ماركوزه بالفعل في عمله «الفلسفة والنظرية النقدية» (١٩٣٧) إلى أن جدل هيجل وماركس — الذي استند إلى احتمالية إدراك عالم الحرية — قد تقزَّم، وأن التغيير الراديكالي لم يَعُدْ على جدول الأعمال.

كان قفص البيروقراطية الحديدي سيؤدِّي على ما يبدو إلى «نهاية الفرد». وكانت هذه هي الرؤية التي عرضها هوركهايمر في عمله «خسوف العقل» (١٩٤٠). فقد توقَّفتِ الرأسمالية عن توليد مَن يحفرون قبرَها، وكانت الشمولية تضرب كلا طرفَي النطاق السياسي، وقد ذكر هوركهايمر صراحة أن «الطرفين يلتقيان»؛ لذا، كانت الافتراضات التقليدية عن الاشتراكية والتقدم التاريخي في حاجة إلى مراجعة، وكانت هناك حاجة إلى إطار عمل جديد للتعامل مع القوة التكاملية للمجتمع البيروقراطي،

وعجز المعارضة المنظمة والطبيعة الانكفائية للتقدم، والحاجة — قبل كل شيء آخَر — إلى تنمية الاستقلال، فإن لم يَعُدْ باستطاعة الثورة أن تقترن بالتحرر؛ فإن المقاومة يجب أن تُغيِّر طبيعتها. وهذا، في النهاية، من شأنه أن يتضمن مواجهة الحضارة والتقدم والتنوير.

النظر إلى الوراء

رأى منظِّرو النظرية النقدية في «مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية» تأكيدًا جديدًا على إنهاء القمع المرتبط بمرحلة «ما قبل تاريخ» البشرية، هنا تُعرَّف الاشتراكية بالكيفية التي عُومل بها الناس وليس بمجموعة ثابتة من المؤسسات والسياسات. وقد أظهرت كتابات ماركس الشاب ميولًا يوتوبية إلى جانب رؤية خاصة بإنسان جديد متحرر من الأنانية والقسوة والاغتراب، وقد تحولت الثورة على الرأسمالية إلى عَزْمٍ على تغيير أحوال البشر تغييرًا جذريًّا، وقد رجَّح النقاد أنه كان من المستحيل آنذاك تصور ما قد يقتضيه النجاح الثوري. ومع ذلك، سُهِّل فهم الفشل الثوري. وقد لعبت كتابات ماركس الشاب التي اكتُشفت حديثًا آنذاك دورًا مهمًّا في تحدِّي الفهم المشوَّش الباهت للاشتراكية.

بلغت شهرة كتاب «مفهوم الإنسان عند ماركس» (١٩٦١) لإريك فروم عَنان السماء، وألهم جيلًا من الراديكاليين الأمريكيين. ومع ذلك، حتى قبل هذا، كان فروم منشغلًا بظاهرة الاغتراب. وقد تبيَّن ذلك بوضوح من خلال كتاباته المتنوعة عن الدين وعلم النفس. كانت الرأسمالية تُعارَض، ليس لأنها استغلالية من الناحية المادية فقط؛ بل لأن نظام قوى السوق اللاشخصية الخاص بها يطالب الأفراد بمعاملة بعضهم بعضًا كمنافِسين محتمَلين وكوسائل لتحقيق غايات. ولم تكن المشكلة بالنسبة لفروم تتمثل فقط في المجتمع الآلي الذي خرج عن زمام السيطرة البشرية، وإنما أيضًا في حالة السلبية الداخلية والبلادة العقلية التي نمَّاها؛ ومن ثم، كان علم النفس الاجتماعي النقدي خاصته يعتمد على توضيح القِيَم المُناهِضة للرأسمالية، والاحتمالات التقدمية لتطوير الأفراد، والتأكيد عليها. وهذا هو الأساس الذي قام عليه ما كانت ستصبح محاولة رائدة لإعادة صياغة الاشتراكية بوصفها شكلًا من أشكال الإنسانية مع التقليل من شأن المشاكل الطبقية الضيقة والثورة.

ومع ذلك، أخبرني هنري بختر ذات يوم بأن أول رد فعل صدر عنه لدى قراءته عمل «مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية» في عام ١٩٣٢ كان أن قال: «هذه نهاية الماركسية.» كان بختر ناشطًا اشتراكيًّا ومؤرخًا سياسيًّا، وكان على علاقة غير وطيدة بمدرسة فرانكفورت. واليوم، تبدو عبارة مثل تلك التي قالها غريبة، بَيْدَ أنها كانت منطقية في سياق ثلاثينيات القرن العشرين. كانت الماركسية لا تزال تُرى على أنها نظام فلسفي شامل ذو أسس علمية وضمانات غائية، فأُحيطت الحركة الشيوعية بهالة من نور، وظلت الديمقراطية الاشتراكية تبدو أنها تجسد المعارضة الأصيلة الوحيدة للديكتاتورية السياسية والظلم الاجتماعي. ولم تكن كلتا الحركتين الاشتراكية والشيوعية تسعيان لتحقيق اليوتوبيا بقدْر ما كانتا تسعيان لتأميم الصناعات الكبرى، وتنظيم السوق، وإحلال ديكتاتورية (ديمقراطية أو سلطوية) للبروليتاريا محل حكم البرجوازيين، وتقديم أيديولوجية علمانية جديدة من المفترض أنها تقوم على التقدم التكنولوجي والعلمي.

كانت الرؤية الأكثر تقليدية أقلَّ دراماتيكية إلى حدٍّ بعيد مقارنةً بما قدمه المنهج الجديد بهجومه على الاغتراب والتشيؤ. لكنها كانت تنطوي على جانب تُحسَد عليه يتجلَّى في وضوح هدفها وتركيزها على السياسة؛ إلا أننا في حِلٍّ من الحنين إلى ذلك الماضي؛ إذ إن الأهداف الفلسفية والسياسية لتلك الرؤية لم تكن معتدلة إلا بالمقارنة بالأطروحات الغريبة والمبالَغات اليوتوبية التي ظهرت في أعقابها.

الفصل الرابع

أوهام مُستَنِيرة

ربما كان كتاب «جدل التنوير» لماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو أول مواجهة نقدية رائعة لليسار مع العصرية، ظهر هذا الكتاب للمرة الأولى في طبعة خاصة للمعهد تحت عنوان «شذرات فلسفية» عام ١٩٤٤. ومع ذلك، حين صدر الكتاب أخيرًا عن دار نشر كريدو فرلاج في عام ١٩٤٧، تحوَّل العنوان الأصلي إلى عنوان فرعي، وأصبح محور الاهتمام أكثر تحديدًا. في البداية، لم يزد هذا في الأمر شيئًا؛ إذ لم يُبَع من الكتاب إلا نحو ألفي نسخة، لكن اليوم يُعتبر «جدل التنوير» مَعلَمًا رئيسيًّا في مجال الفلسفة الحديثة، بل وربما بمنزلة أيقونة النظرية النقدية؛ فهو يعبِّر عن توجهين فكريين مختلفين، ويُظهِر نصُّه أن التوترات المعقَّدة والتفسيرات المتنوِّعة ممكنة. ومع ذلك، فثمة سمات محددة لا تَقبَل الجدل.

يبحث هذا العمل عن الكيفية التي تطرد بها العقلانية العلمية (أو الأداتية) الحرية من العملية التاريخية وتُمكِّن التشيؤ من النفاذ إلى كل ناحية من المجتمع. حتى الفن يتحول إلى مجرد سلعة أخرى ويفقد طبيعته النقدية. ويتعامل الخطاب الجدلي مع الامتثال بصفته شيئًا أكثر من مجرد مسألة بوهيمية. بالإضافة لذلك، تتخذ الميتافيزيقا طابعًا ثوريًّا مبتكرًا. يرد هوركهايمر وأدورنو على «المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية» بهجوم منهجي على التفكير المنهجي أو — لنَقُل — لا سرد يتحول هو نفسه إلى سرد. يقدم هذا الكتاب أيضًا محاولةً معقدةً للاستعانة بمفكرين من خارج تيار التنوير من أجْل إدراك جوانب قصوره إدراكًا أفضل. ولا يكتفي الكتاب بالتأكيد على أن ثمن التقدم باهظ، وإنما أكَّد كذلك على أن الهمجية متوطِّنة في الحضارة، وأن عصر التنوير قد خان وعده الأكثر قداسةً؛ ألَا وهو الاستقلالية.

وهْم التقدم

كان كتاب «جدل التنوير» ممتثلًا للأمر الذي ذكره ماركس الشاب، والمتمثل في أنه لكي يكون المرء راديكاليًّا أصيلًا، عليه التعامل مع «أصل» أي مشكلة. وعلى مر التاريخ، كان ذكر اليساريين يقترن اقترانًا أساسيًّا بمشروع التنوير، على المستويين النظري والتطبيقي. وحتى كتابات ماركس الشاب — التي انطوتْ على لَمْحة من الرومانسية — كانت تُصِرُّ على أنه يجب على البروليتاريا أخذ أهدافها من البرجوازية الثورية، وأنها ليس لديها أية أهداف خاصة بها لكي تحقِّقها، وقد اعتمد نقده للنظام الجمهوري الليبرالي على استحالة تحقيق مُثُلِه التنويرية المتمثِّلة في الحرية والمساواة والإخاء في إطار معايير الدولة الرأسمالية.

ومع انتصار الفاشية وانتكاس الشيوعية وتكامل الديمقراطية الاشتراكية، كان يُرى أن هذه المُثُل قد فقدتْ بريقَها، وأن هذا النوع من النقد السياسي — بناءً على ذلك — قد فقد جاذبيته. وقد شقَّ معسكر أوشفيتز تلك الهالة المحيطة بالتقدم والعصرية؛ ومن ثَم، اتضح أن المعايير القديمة المتعلقة بإصدار الأحكام، وبناء النصوص السردية، وفهْم الواقع قد عفَّاه الزمان. وتبدو ما بعد الحداثة وكأنها سابقة لعصرها. يجد التنوير والعصرية غايتهما في عالَم معسكر اعتقال نازي تُدِيره بيروقراطية غير قابلة للمساءلة، تزكِّيها عقلانية أداتية تَعِيث في الأرض الفساد، وتتجلَّى في إطلاق العِنان لغضب لا يمكن تصوره.

تضمَّن «جدل التنوير» أجزاءً من فصل أخير مُثير بعنوان «عناصر معاداة السامية» الذي أضيف إليه في عام ١٩٤٧، والذي يُوضح أن الانحياز له ديناميكيته ومَنطقه الخاص المضاد للجدل العقلاني. وتُرى معاداة السامية على أنها تعبر عن «طبيعة ثانية» للإنسانية ذات جذور أنثروبولوجية. ويؤكد هوركهايمر وأدورنو على أنه طالما كان هناك شيء «مختلف» متعلق باليهود. إذا كانت العصرية تنمِّط على نحو متزايد وقمعي للفردية؛ فإن المواجهة مع الاختلاف والاستقلالية حينئذٍ ستُسفِر منطقيًّا عن غيظٍ مصدره شعور غير واعٍ بالحَسَد، ومثل هذا الغيظ هو ما يميز الشخص المعادي للسامية. إن كراهية النازي لليهود تحقق هواجس الماضي في الوقت ذاته الذي تمثل فيه «نقطة تحول تاريخية».

والرأسمالية لها أيضًا دَوْر في ذلك. لا تُختزَل معاداة السامية في مصلحة اقتصادية مُعَدَّة سابقًا، وإنما هي مرتبطةٌ بالشكل السلعي الذي من خلاله لم يَعُدِ الناس يُعتَبرون

غاياتٍ في حدِّ ذاتهم؛ إذ بات الناس يُعامَلون كعوامل إنتاجية في إطار عملية إنتاج بيروقراطية. في الوقت نفسه، يقوِّض التشيؤ قدرةَ الأفراد على إصدار الأحكام الأخلاقية؛ وكانت الاستقلالية قد بدأتْ تتآكَل قبلَ زمن طويل من بناء أول معسكرات الاعتقال النازية. ولَطَالَمَا كان الآخَر في خطر، ولطالما كان اليهود مُقتَرِنين بالمال وعالم التداول، ومعروف عنهم أنهم حَمَلة مشعل الرأسمالية؛ ومن ثَم، ليست فقط الرأسمالية هي التي تتطلَّب التقصِّي، وإنما الحضارة نفسُها؛ لذا، تتخذ النظرية النقدية للمجتمع شكلًا أنثروبولوجيًّا تعتمد فيه المقاومة على ذاتية تتزايد المخاطر المُحِيقة بها.

أكد «جدل التنوير» على أن الحضارة نفسها كانت متورِّطةً في الهجوم على الذاتية. وتصور «الأوديسة» لهوميروس بالفعل استعداد شخصيتها الرئيسية للتنازل عن هويته واسمه من أجل البقاء. وهكذا يرتبط العقل الأداتي وتآكل الذاتية — الاغتراب — معًا ارتباطًا جوهريًّا وثيقًا. وهذه العلاقة بينهما لم تتبلور إلا خلال الحقبة التاريخية المعروفة بعصر التنوير. وهكذا، تتخذ كلمة تنوير معنًى ثنائيًّا في كتاب «جدل التنوير»، فهي تشير إلى نظرية علمية محددة تاريخيًّا للمعرفة واجهتِ العقيدة الدينية في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتشير أيضًا، وعلى نحو أوسع نطاقًا، إلى صراع أنثروبولوجي مع الخطأ والخرافة التي ظهرتْ منذ ميلاد الحضارة. ويتمثَّل مفتاح هذا الكتاب في الطريقة التي يتحول بها النقد التاريخي للتنوير إلى أداة لتقصٍّ أنثروبولوجي للتقدم. وهذا — في الواقع — ما جعله استفزازيًّا ومثيرًا للجدل على نحو كبير.

وُظِّف العقل العلمي — الموضوعي والمتحرر من القِيَم، والعملي والقابل للاختبار — في البداية للقضاء على الخرافات والتحيزات التقليدية من أجل تعزيز الخطاب المفتوح والتجريب والتسامح. وكان المفكرون التقدميون الذين يعيشون في مجتمع ديني منشغِلِين في الأساس بحماية التقصي العلمي من تدخلات علماء اللاهوت، لكن العقلانية الأداتية التي كانت في البداية تُهاجِم الدوجمائية الدينية حوَّلتْ قوَّتها لمحاربة كافة المبادئ غير العملية والادِّعاءات المعيارية، التي تضمَّنتِ القِيَم الأخلاقية المرتبطة بالتنوير (مثل الاستقلال الأخلاقي والتصرف وفق الضمير) والتي ألهمتِ التجريب العلمي في المقام الأول، مع ذلك، وعند ذلك الحدِّ وحدَه، تقلَّصتِ الطبيعة النقدية للعقل الذي أصبح — على نحو مؤكَّد أكثر من أي وقت مَضَى (وحسبما توقَّع ديفيد هيوم) «عبدًا للأهواء والعواطف».

وقد أضاف كتاب «جدل التنوير» لأفكار هيجل وماركس رؤًى مستقاة من نيتشه وفرويد وماكس فيبر. يَقلب مؤلفا الكتاب السردَ التقليديَّ الذي يربط بين التطور

التكنولوجي والتقدم رأسًا على عقب. ويربطان بدلًا من ذلك بين هيمنة العقلانية الأداتية المتزايدة والمجتمع الخاضع للإدارة الشمولية. وتُبرز الرؤية الجديدة شكلًا من المقاومة ينادي بتصعيد حِدَّة «اللاهوية» بين الذات والموضوع — أو بعبارة أقل فلسفيةً — بين الفرد والمجتمع. وما دام الكل زائفًا والتقدم وهمًا، فإن الخيار النقديَّ الوحيد يكمن في ابتكار ما سيُعرَف لاحقًا بالجدل السلبي. وبهذا النحو وحده، ربما يُجابِه النقد الأوهام المترتبة على التنوير.

لطالما كان العلم يُعامَل على أنه متحرِّر من القِيَم ومحايِد فيما يتعلق بالادعاءات الأيديولوجية. لكنه، مثل الشكل السلعي والبيروقراطية، يسعى لبسط هيمنته؛ ومن ثَم، تنسجم العقلانية العلمية بسهولة مع إملاءات الرأسمالية والدولة البيروقراطية. تشكل الرأسمالية والبيروقراطية والعلم — وهي جميعها أشكال للعقلانية الأداتية — الجوهر الحقيقي للتنوير. وهي تحول الطبيعة إلى شيء يُنتفَع به، والتقدم إلى اغتراب، والحرية إلى سيطرة. الاستقلال في ظلِّها مصدرٌ للإزعاج، والنقد مصدرٌ للتهديد. قد يرتبط التنوير بمثل هذه المُثُل، لكن هدفَه الحقيقي هو التنميط والسيطرة. وباسم التحرُّر، انتهى الحال بمؤيدي التنوير إلى دعم عقلانية الهيمنة التقنية، وهكذا، عادت المعتقدات اللاعقلانية التي كان التنوير يسعى في البداية للقضاء عليها إلى الظهور بصفتها نتاجه الخاص.

تدفع البشرية ثمن زيادة سطوتها على الطبيعة من فقدان ذاتيتها، لم تكن إنسانية التنوير — التي عَمِيَت عليها الهيمنة التي كانت متورطةً فيها، وكذلك عَمِيَ عليها رد الفعل الذي كانت تغذِّيه — عاجزةً عن إدراك أن «في أعمق خباياها يهتاج سجين هائج يحوِّل بفاشيته العالَمَ بأسْرِه إلى سجن.» وهذا هو الإرث الحقيقي للتنوير (وإن لم يكن معترَفًا به)؛ وهو يمتدُّ بدايةً من كانط ومرورًا بماركيز دي ساد حتى نيتشه. وبينما بنى كانط حاجزًا معرفيًّا لحماية العلم من تدخل الميتافيزيقا والدِّين، وصل ماركيز دي ساد بالمعاملة الأداتية للأفراد إلى أبعد الحدود، جعل نيتشه أخيرًا العقل والضمير خاضعَيْن للرغبة في السلطة.

لا يزعم كتاب «جدل التنوير» أن الأفراد قد تحولوا ببساطة إلى روبوتات. وإنما ما يحدث هو شكل مشوَّه من الاستقلالية. فبات يُرى أن الأفراد يزدادون عجزًا عن الإتيان بأي فعل غير إطلاق الأحكام التقنية أو العاطفية. (هنا، ينبغي ملاحظة أن النقد المبكر للمادية المبتذلة والميتافيزيقا الحدسية بدأ يكون له تأثير.) وأصبح التصرف وفق الضمير وتخيل مجتمع حُرٍّ أكثر صعوبة من أي وقت مضى، وزادت جاذبية الشمولية.

ويبرز تفسير اجتماعي وفلسفي — إن لم يكن تبريرًا — لهؤلاء الذين زعموا أنهم «فقط يتبعون الأوامر». ولم تَعُدِ الأشكال السياسية التقليدية للمقاومة مُجْدِية. وبينما صار التشيؤ تعريفًا للتقدم، وُضعت النظرية النقدية — في الواقع — في موقف لا يعدو الإلقاء بزجاجات بها رسائل عن التحرر في قلب فيضان الهمجية.

لقد خانت الثورة الروسية الحرية، وساومتِ الليبرالية على وَعْدها بمجتمع ليبرالي. وتولت العقلانية الأداتية فعل ذلك على نحو لا يمكن التراجع عنه. وكانت المثالية الفلسفية في البداية تعتمد على فكرة الذات العامة التي تفتقر إلى جميع المحددات التجريبية؛ كانت المرجِع الذي كان ينبغي للأفراد الاستعانة به في اتخاذ القرارات الأخلاقية. وطبقت الليبرالية مبادئ عامةً فيما يتعلق بسيادة القانون فيها ورؤيتها للحقوق، إلَّا أن هذه هي عين المشكلة؛ فبدءًا من التخلي الطوعي عن الفردية باسم الاحتياجات الأداتية وحتى نفي الادعاءات الطبقية باسم البشرية المجردة إلى الهجوم الأخير على التجريد الميتافيزيقي نفسه، صارت كل هذا خطوات منطقية في إطار منطق واحد. فليس التقدم كما عرَّفتْه دائمًا البرجوازية الطيبة على أنه تنامي الضمير الأخلاقي وتطور البشرية. بل على النقيض التام، طُمست الاستقلالية والأخلاق. فالتقدم الحقيقي — حسبما كان أدورنو يحب أن يقول لاحقًا — هو ترك القوس والسهم لحساب القنبلة الذَّرية.

يرى كلٌّ من هوركهايمر وأدورنو أن الفكر السياسي التنويري أنتج وَهْمَ التقدم، وبتكلفة كبيرة. لم يكن النظام الجمهوري الليبرالي يروق يومًا للماركسيين الغربيين، وفي عام ١٩٣٣ بعد فوز أدولف هتلر في الانتخابات، شعرت مدرسة فرانكفورت بالأمر ذاته. حتى ماركوزه — الذي ربما كان الأكثر تفهُّمًا سياسيًّا من بين أفراد الحلقة الداخلية للمدرسة — أشار في عام ١٩٣٤ إلى وجود تشابه كبير بين الليبرالية والشمولية، ليس من ناحية موقفهما تجاه الملكية الخاصة فحسب، وإنما كذلك من ناحية رؤاهما السياسية.

وقد أوضح كتاب «جدل التنوير» هذه النقطة. فقد اعتبر مؤلفا الكتاب أن الليبرالية — على كونها فكرة جيدة — طريقة للدفاع عن الأوضاع القائمة. فتعاميها عن الوحشية واللاعقلانية جعلها ودوافعها الإنسانية، في أحسن الأحوال، عاجزةً عن مجابهة أعدائها مجابهةً فعَّالة، وفي أسوأ الأحوال متواطِئةً معهم. وقد عرضا المسألة بوضوح قائلين: «يتصرف التنوير في الأمور كما يتصرف الديكتاتور مع الناس. فهو يعرفهم في حدود أنه يستخدمهم.» وتقدم صورة شجرة البلوط الحبيبة لجوته، التي توجد في منتصف معسكر بوخنفالد النازي دليلًا رمزيًّا مُثيرًا للمَشاعر على مصير التنوير.

لم يكن اهتمام هوركهايمر وأدورنو منصبًّا فقط على الحقيقة التجريبية المتمثلة في أن الشمولية قد نشأتْ من رَحِم نظام ليبرالي مثل جمهورية فايمر. وكانا مقتنعين بأن الفاشية نَتَجَت عن الأحوال التي كانت قائمةً قبل فوزها، ليس كناتج سلبي، وإنما كاستمرار فعلي لتلك الأحوال التي أنكرتْها علانيةً (ونفاقًا)، وخان الإطار الأداتي الأفكار الليبرالية التي كانت موضوعة فيه؛ فتقويضه للضمير قد صار لأسوأ حال بفعل المُثُل التي كان من المفترض أنها تُبرِّر وجوده. وكان اليهودي هو الأشدَّ معاناةً، وذلك من الناحية الأنثروبولوجية؛ لأن الحضارة طالما وصفتْه بـ «الغريب»، ومن الناحية التاريخية لأنه شاع عنه أنه حامل شعلة الليبرالية والرأسمالية.



شكل ٤-١: تمتد جذور الفاشية إلى عصر التنوير. وتُظهِر الصورة الموضحة شجرة البلوط المحبَّبة لجوته في معسكر اعتقال بوخنفالد النازي.

لا يمكن تجنب هذه المفارقة؛ فبالاختباء وراء مظهر المُثُل الليبرالية الخادع، حررت عملية التشيؤ مخاوفَ لا عقلانية ودوافع غريزية من قيود الضمير، وتعكس معاداة السامية الناتجة عن ذلك موقفًا يُشبِه «إطلاق سراح رجال مكفوفين سُلِبَت منهم ذاتيتهم كعناصر فاعلة.» ما من منطق لدى هؤلاء الأفراد المجوَّفين من الداخل. إن لا عقلانيتهم ضاربة بجذورها عميقًا فيهم، وهي لم تتشكَّل بفعل الفاشية وحسب، وإنما بفعل الحضارة والنتائج غير المقصودة لإرث التنوير.

الانسحاب من التاريخ

أشار فالتر بنجامين في مقاله «أطروحات حول فلسفة التاريخ» إلى أنه لا يوجد «دليل على الحضارة ليس دليلًا على الهمجية في الوقت ذاته.» ربما يكون الأمر كذلك. إلا أن هذا الزعم يثير السؤال التالي: كيف نفرق بين الاثنين ونحدد أيهما أكثر انتشارًا في عمل بعينه؟ ولم يوضح كتاب «جدل التنوير» أبدًا المعايير الضرورية لتقديم إجابة لهذا السؤال. فقد رفض مؤلفا الكتاب تناول التنوير من ناحية تأثيره على المؤسسات والحركات والمُثُل السياسية. وإنما ربطا بينه وبين شكل واحد من العقلانية، ثم تقصَّيا عن ذلك عبر سرد أنثروبولوجي واحد. لقد تعرَّض التنوير للنقد دون الإشارة إلى التنوير المناقِض. تتلاشى ببساطة الصراعات التاريخية على تقييد الممارسة التعسفية للقوة المؤسسية ودعم الممارسة الحرة للفردية، وتفقد التقاليد الفكرية علاقتها بأشكال التطبيق المنظمة، ولا يوجد سوى العقلانية الأداتية؛ العامل المحدِث للتحول، أو الأفضل أن نقول، روح العالم الجديد.

لم يتطرق كتاب «جدل التنوير» أبدًا للمفكرين السياسيين المؤثرين؛ فلن تَجِد أيَّ ذكر تقريبًا لجون لوك أو جوتهولد ليسنج أو فولتير أو بنجامين فرانكلين أو توم بين. لقد كان مؤلِّفَا الكتاب يتمتَّعان بنظرة أبعد؛ فقد كان اهتمامهما منصبًّا على ماركيز دي ساد وشوبنهاور وبرجسون ونيتشه. لم يُقرَن أي اسم منهم بالمبادئ السياسية للتنوير أو المؤسسات المخصصة لتنفيذها. لقد كان هؤلاء مناهضين للِّيبرالية، ومناهضين للاشتراكية، ومناهضين للديمقراطية، ومناهضين للمساواة، ومناهضين للعقلانية، ومناهضين للتاريخ.

إن نقد هوركهايمر وأدورنو للعقلانية العلمية مُضَلِّل على المستوى السياسي كذلك. لم يكن الفاشيون مفتونين يومًا بالعقلانية العلمية أو المعايير العمومية. وإنما استغلوا مفاهيم مثل «الفيزياء اليهودية» أو «الرياضيات الإيطالية» استغلالًا أيديولوجيًّا. وقد كان معظم دُعاة العقلانية العلمية من الوضعيين، والوضعيون الجدد في القرن العشرين ليبراليون مثل كارل بوبر؛ وكان بعضهم ديمقراطيين اشتراكيين مثل رودولف كارناب؛ وقليلٌ منهم مثل هانس رايخنباخ كانوا يومًا أعضاءً في اليسار المتطرف. لقد أصاب نوربرتو بوبيو — المفكر والناشط الاشتراكي العظيم — كبدَ الحقيقة بالتأكيد حين أشار إلى أن احتقار الوضعية (وليس اعتناقها) كان علامة مميزة للفاشية.

ومن الواضح أن كلَّ ذلك كان غير ذي صلة، كان هوركهايمر وأدورنو أكثر اهتمامًا بالعملية الجدلية الفاعلة وراء النيَّات الواعية للأفراد والجماعات. لكن جدلهما افتقر

إلى التخصيص التاريخي؛ فهما لم يتقصَّيا أبدًا لحظات القرار «السياسي» التي أنتجت الهمجية الجديدة. ولم يأتِ كتاب «جدل التنوير» على ذكر قضية دريفوس أو الثورة الروسية أو الزحف الفاشي على روما أو انتصار النازية، لقد بقيتِ الصراعات المؤسسية والأيديولوجية مستترة مثل الأشخاص المتورِّطين فيها. إن العلاقة بين الشمولية والعصرية — حيث التنوير هو مصدرها، والعقلانية الأداتية هي وسطها — لم تثبت صحتها.

لا يزال السببُ وراءَ عدم تعرُّض أكثر الدول الرأسمالية تقدمًا (مثل الولايات المتحدة وإنجلترا) على الإطلاق لتهديد فاشيٍّ حقيقيٍّ، فيما استسلمَتْ دُوَل أقل تقدمًا إلى حدٍّ كبير (مثل إيطاليا ورومانيا) لقوى الرجعية غير واضح. ولا يُعرَف كذلك سبب عدم اختبار اليابان للتنوير أبدًا، وعدم مناقشة اليسار للشمولية، لم يكن ما حدث في الاتحاد السوفييتي نتيجةً للعصرية، وإنما لانعدامها؛ في الواقع اعتبر جرامشي الثورة البلشفية «ثورة ضد كتاب «رأس المال»» في حين زعم ليون تروتسكي ولينين أن فوز الحزب الشيوعي لم يتحقق إلا لأن روسيا الإمبريالية كانت «أضعف حلقة في سلسلة الرأسمالية.»

كان الماركسيون التقليديون من بين القادة الديمقراطيين الاشتراكيين أكثر وضوحًا — على نحو لا يدعو للدهشة — بشأن كل هذه الأمور من أعضاء مدرسة فرانكفورت الأعمق معرفةً بالفلسفة إلى حدٍّ كبير، ولم يتنبَّأ كلٌّ من كارل كاوتسكي وروزا لوكسمبرج بقيام النظام الحاكم في الاتحاد السوفييتي بأعمال رعب منذ عام ١٩١٨، لكنهما كذلك حلَّلاها ليتوصَلا إلى أنها ناتج التخلُّف الاقتصادي، وكان باحثون آخرون يُشيرون إلى أنه في ألمانيا لم تتفق البرجوازية مع الإقطاعية، في حين أدَّى الخوف من البروليتاريا إلى اتفاقها مع الرجعية.

لم تكن الفاشية الأوروبية ناتجًا لجدل فلسفي موضوع سابقًا، وإنما كانت ردَّ فعل أيديولوجي مرتَبِكًا لليبرالية والديمقراطية الاشتراكية. وتنتشر قاعدتها الجماهيرية في كل مكان في الأساس في طبقات ما قبل الرأسمالية — الفلاحين والطبقات الدنيا من المجتمع والطبقة الوسطى الدنيا — التي بدا أن مصالحها الوجودية والمادية مهددة بسبب عملية الإنتاج الرأسمالية وطبقتيها المهيمنتين: البرجوازية والبروليتاريا. دعمتِ الطبقات المقترنة بالعصرية على الأغلب الأحزابَ السياسية التي تتبنَّى شكلًا قاريًّا لليبرالية أو حزبًا ديمقراطيًّا اشتراكيًّا لا يزال يتبنَّى رسميًّا الماركسية التقليدية وغريمتها الشيوعية. وكانت هذه الأحزاب جميعًا فيما عدا الأحزاب الشيوعية داعمةً لجمهورية فايمار، وكانت جميعًا معاديةً للنازيين الذين أعلنوا الحرب عليها بالقول والفعل.

يلقي كتاب «جدل التنوير» بهذه الصراعات التاريخية الحقيقية في ضباب ميتافيزيقي. ويقدم عرضه الشهير لأوديسيوس — الذي يصبح إنكاره لهويته الطريقة الوحيدة لنجاته من النفي — مثالًا على ذلك، «تحدث التضحية بالوعي وفقًا لمعاييره الخاصة، عقلانيًّا.» لا توجد نقطة رجوع، فالمنطق الأداتي ضروري للبقاء على قيد الحياة، وأشكال بقائنا على قيد الحياة هي التي تُسفِر عن تدميرنا. إن التنوير قصة ديناميكية، تبلغ آثار التشيؤ التي تنتج عنها أَوْجَها في الرقم الموشوم على ذراع سجين في أحد معسكرات الاعتقال النازي. لقد حازت هذه الحجة المستفزة على نطاق واسع من التأييد والانتشار، إلا أنها تقوم على مادية زائفة وسببية في غير محلها. لم يأتِ المنطق الأداتي بالنازية، ولم يدمِّر قدرة الأفراد على إصدار الأحكام المعيارية، وإنما كان الانتصار النازي نتيجةً للصراع بين حركات حقيقية كان أفرادها قادِرين تمامًا على إصدار أحكامٍ مختلفة فيما يتعلق بكلٍّ من مصالحهم وقِيَمهم.

لم تكن الفاشية يومًا نتيجةً حتميةً، كما أنها لم تكن يومًا نتاجًا للعصرية. كانت الحركات الحقيقية والمنظمات الحقيقية والتقاليد الحقيقية والأفكار الحقيقية في صراع. وتجاهلُها يعني تبنِّي تشيؤ التفكير الذي سَعَتْ مدرسة فرانكفورت اسمًا لمعارضته. إن ما ينبثق عن كتاب «جدل التنوير» هو عملية متعنِّتة تقصي أكثر مما تُنوِّر؛ وذلك بالتحديد لأنها ليست محددة في ادِّعاءاتها التاريخية ولا دقيقة في أحكامها السياسية. إن الرغبة في توحيد ظواهر مختلفة نوعيًّا تحت قاعدة واحدة لا يمكن أن تُسفِر إلا عن تضليل تاريخي وارتباك سياسي، وبأخذ ارتباط لوكاتش بالستالينية في الاعتبار، فربما لم يكن هو الشخص الذي يُوجَّه إليه أصابع الاتهام. ومع ذلك، كان هناك جانب من الحقيقة في مقولته الساخرة بأن مدرسة فرانكفورت شاهدتِ السقوط في فخ الهمجية من «فندق الهاوية الكبير» الذي توجد فيه.

ماذا بعدُ؟

عزم كلٌّ من ماكس هوركهايمر وتيودور في أدورنو على مواجهة قيود وحدود التنوير من وجهة نظر التنوير نفسه، وكانت نقطة انطلاقهما هي تآكل الاستقلالية. وكانا يَرَيَان أن التقدم يولِّد الهمجية، وأن نقد الرأسمالية يقع في إطار «أنثربولوجيا هيمنة» أوسع نطاقًا. ويقع عملهما بالتأكيد في نطاق التقليد الجدلي للماركسية، لكن اللحظة الإيجابية التي كان يقوم عليها نقدُهما لم تتحقَّق يومًا أو تُصبح واضحة المعالم، ونظرًا لأن الكل زائف،

والحلول الوسط لم تُعرَض؛ أصبحتِ النظرية النقدية مدفوعةً إلى اعتبار النفي مبدأها الإرشادي؛ فالمجتمع الخاضع للإدارة الشمولية نتاج الغائية على نحو عكسي؛ والتشيؤ يتسلَّل إلى كلِّ شقٍّ في المجتمع، والعقلانية الأداتية — أينما ظهرت — تُنتِج شكلًا آخر من الهيمنة. ولا يقدم هوركهايمر وأدورنو معايير لتمييز الفوارق، فبالنسبة إليهما، الموقف الأساسي واضح؛ العقلانية الأداتية هي المشكلة، والشكل السلعي هو المتهم، وصناعة الثقافة هي العدو. ولا يوجد بديل. لا يوجد سوى مقاومة مستمرة تُشَنُّ باسم تجربة فرديةٍ دائمًا ما كانت مراوغة، وإن كان من المفترض أن تكون أصيلة.

كان من المفترض أن يكون لكتاب «جدل التنوير» عمل مكمِّل. ربما يكون مؤلِّفا الكتاب قد شعرا أنهما تجاوَزَا الحدود، وكانت لدى هوركهايمر آمالٌ في التوصل إلى «رؤية جدلية إيجابية لم تُكتَب بعدُ.» وبدا أن التنوير يحتاج لأنْ يتمَّ إنقاذه أو استرداده، لكن هذا لم يتم أبدًا. وثمة كثير من الجدل الدائر حول سبب ذلك. يشير البعض إلى التنظيم غير المترابِط للكتاب؛ استخدامه لجوامع الكلم القصيرة وأسلوب المونتاج وطبيعته المضادة للمنهجية، فيما يُشير آخرون إلى الاستثمار الفكري للمؤلفَين في فكرة النفي. ومع ذلك، لا يزال آخرون يشيرون إلى انشقاقهما عن اليسار وخشيتهما من الانخراط في السياسة. لكن من المحتمل أن يكون هناك سببٌ آخر، فربما وجد المؤلفان ببساطة أن طرح «رؤية جدلية إيجابية» مستحيل؛ لأنه لم يَعُدْ هناك أي شيء «إيجابي» يمكن أن يقولاه.

الفصل الخامس

المعمل اليوتوبي

في عام ١٧٩٥، نشر فريدريش شيلر كتابه «رسائل عن التربية الجمالية للإنسان». كان الهدف من الكتاب هو الحفاظ على الوعود اليوتوبية التي دمَّرتْها الثورة الفرنسية في عهد الإرهاب ثم التحول إلى التيار المحافظ — أو انقلاب ترميدور — الذي أعقب إعدام روبسبير في عام ١٧٩٣. قدم شيلر الجماليات باعتبارها رد فعل يوتوبيًّا للواقع، يَصِف عمله الكلاسيكي عالمًا حياتيًّا جديدًا يحوِّل فيه دافعُ اللهو بخصائصه الحسية التي تعطي شكلًا للأشياء الوجودَ ويعيد تعريف طبيعة العمل والعلوم على نحو ضمني. يجسد العالم الجمالي «الحقيقة الداخلية» للإنسانية، ويبرز — بإلغائه فوارق المكانة والسلطة — أشكالًا جديدةً من التضامن والحرية والتعامل اللاأداتي مع الطبيعة. تتأصل اليوتوبيا في «الوهم الجميل» الذي يخلقه الفن، لكن هذا الوهم يعمل كذلك كمثل تنظيمي، إنه يشكل الواقع وفقًا لمعاييره وأغراضه التحررية؛ إنه يجسد الوعد بالسعادة الذي لم يَفِ به التاريخ.

كانت مدرسة فرانكفورت تسعى لترميم الأطلال والحطام والصور المنسية التي تشير لإمكانية تحقق هذا الوعد. ربما تكون ثورة البروليتاريا في زمن المدرسة قد تحولت إلى ثورة شمولية، وربما تكون الطليعة الجديدة قد فشلت في مهمتها التاريخية؛ إلا أن مشروع مدرسة فرانكفورت الإصلاحي استمر يحمل طابعًا ماركسيًّا. وكانت الظروف المادية الجديدة تُرى أنها مبرر لتحولها للجمال والميتافيزيقا. ودَعَتْ مواجهة المجتمع الخاضِع للإدارة الشمولية وهيمنة المنطق الأداتي لرفض المحاولات المعتادة لتوظيف الفن في الأغراض السياسية.

في ذلك الوقت، أشارت الرؤية النقدية للجمال إلى أن الهدف من الفن ليس تصوير أخطاء المجتمع على نحو واقعي، أو تقديم أفكار بديهية عن الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء، أو إرضاء الجماهير. يجب أن تُعيد النظرية النقدية تعريفَ المحاكاة، مع الوضع في الاعتبار تقنية المونتاج وتقنية تيار الوعي والتقنيات الأخرى التي تقدم أشكالًا جديدة — أوهامًا جديدةً — لاختبار الواقع وإثارة الآمال اليوتوبية لدى الجمهور. وربما تكون هذه الآمال في أقوى حالاتها حين تكون الظروف غير مواتية تمامًا لتحقيقها. وربما يوضح هذا المعنى الكامن وراء كلمات فالتر بنجامين الشهيرة في مقاله عن كافكا: «لم نُعطَ الأمل إلا من أجل اليائسين.»

ترقُّب اليوتوبيا

كان إرنست بلوخ يحب اقتباس الكلمات السابقة. لكنه كان يعتقد أن اليوتوبيا تتطلب أساسًا سياسيًّا وفلسفيًّا أكثر صلابة، وهو ما سعى إلى تقديمه بانشغاله على مدار حياته بـ «حلم الحياة الفُضْلَى»، وقد أدَّت محاولات تحديد هذا الأساس إلى وضعه أطروحات عن كلِّ شيء، بدءًا من إعادة التجسد إلى الخيمياء. لكنه قدَّم كذلك أساسًا ماديًّا لليوتوبيا في الانتفاضات الفاشلة والتجارب المنسية والأفكار غير المُدرَكة التي تشكل التاريخ السفلي للثورة. كل هذه الكتابات قدمت لمحاتٍ عن عالَم مبنيٍّ على المساواة والعدالة والحرية. وهكذا أحيَتْ كتابات بلوخ فكرة قديمة قِدَمَ الإنسانية نفسها. ويكمل الطابع غير المكتمل والحر والمترابط لهذه الكتابات إلمامها الكلاسيكي وأسلوبها الأدبي التعبيري ورؤاها المُنذِرة بالنهاية. وتمتزج الفانتازيا التوقعية فيها باستخدام نقدي للذاكرة، وتُستَقَى دوافع التحرر السياسي من مجالس العمال التي كانت موجودة في وقته، ورجوعًا بالزمان إلى بلدات أوروبا الحرة، ولاهوت الثوريين البروتستانتيين المنسيين مثل توماس مونتسر، وأصول الحق الطبيعي والنصوص المقدسة للأديان الأكثر اختلافًا.

مما لا يمكن إنكاره أن مزاعم بلوخ كانت في الغالب صحيحةً أكثر من كونها قابلةً للنقاش، وفي بعض الأحيان كانت معاييره التفسيرية غامضة، وكثيرًا ما كان يزيل الفواصل بين عالَمَيِ الفانتازيا والمنطق. إلا أن رغبته كانت تتمثل في إضفاء المادية على اليوتوبيا. فالحياة المُثْلَى تُكافِح كل لحظة مغتربة حاليًّا من لحظات الكل. وتبرز وحدة بين الذات والموضوع تحول العالم إلى تجربة لأكثر ممارسات الفردية تنوعًا، ويتبلور

الغرض المحرك لهذا المجهود الضخم في السطور الختامية من عمل بلوخ «مبدأ الأمل» المكون من ثلاثة أجزاء:

> ... لا يزال الإنسان يعيش في مرحلة ما قبل التاريخ. في الواقع، كل شيء لا يزال في مرحلة ما قبل خلق العالم؛ العالم الحقيقي. إن الخلق الحقيقي ليس ذاك الذي يكون حين البدء، وإنما الذي يكون في النهاية، وهو لا يشرع في البدء إلا حين يُدرِك المجتمعُ والوجودُ أصولَهما. لكن أصل التاريخ هو الإنسان العامل المبتكر الذي يُعيد تشكيل المعطيات ويُعدِّلها، وما إنْ يَعِ حقيقة ذاته ويُعِدْ ترسيخ ما له — دون مصادرة أو اغتراب — في إطار ديمقراطي حقيقي؛ حتى يَبزُغ هنالك في العالم شيء يتألَّق في طفولة كل شيء، وهو الذي لم يوجد أحد فيه بعدُ؛ إنه الوطن.

وقد التزم إرنست بلوخ نسخةً شبيهةً من تلك الرؤية على مدار حياته الطويلة. يقدم كتابه «الذات والموضوع» (١٩٤٩)، والخاتمة الشهيرة لكتاب «روح اليوتوبيا» (١٩١٨) التي حملت عنوان «كارل ماركس والموت ونهاية العالم» تقريبًا هذه الرؤية نفسها. أصبح بلوخ — الذي كان يمثل الدعامة الأساسية للطليعة الألمانية، وماركسيًّا متمردًا أيَّدَ الستالينية في نهاية الأمر في ثلاثينيات القرن العشرين — أستاذًا في جامعة لايبزيج بعد الحرب العالمية الثانية، وهاجر إلى الغرب بعد تشييد سور برلين في عام ١٩٦١، ودرَّس في جامعة توبنجن حتى وفاته. وفي سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى، كان هو ولوكاتش صديقين مقربين، وقد اعتَنَقَا الماركسية معًا، وأعمالهما كانت تعكس الطموحات والآمال المقترنة بالسنوات البطولية من الثورة الروسية، وكانا دائمًا معًا في المقاهي والفعاليات الفكرية، حتى إن عناصر منهما مُزِجَت في شخصية نابثا — الشخصية السلطوية المتعصِّبة ذات الصفات اليسوعية — في رواية «الجبل السحري» الرائعة لتوماس مان التي صدرت في فترة ما قبل الحرب. واختلف الصديقان حول مسائل جمالية وفلسفية متعددة في أواخر عشرينيات القرن العشرين، ومع ذلك، لم يَظهَر ذلك الشقاق في العلاقة بين الصديقين إلى العَلَن إلا خلال ثلاثينيات القرن العشرين في حوار حول الدلالات السياسية للأدب الذي أصبح معروفًا بـ «مناظرة التعبيرية».

تصالح لوكاتش مع الكومنترن عقب إدانتها لكتابه «التاريخ والوعي الطبقي» في عام ١٩٢٤. وقد عزم على البقاء داخل المنظمة، والتزم بهذا القرار، وأصبح تفكيره أكثر

تزمُّتًا وعقائديةً، غير أنه — بغض النظر عن النتيجة — أصبح أكثر اهتمامًا بربط الإرث الثوري للبرجوازية بالشيوعية. وقد عمل هذا بالتأكيد كحافزٍ له لبدء ما أصبح بلا شك أهم مناظرة أدبية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية.

انتقد لوكاتش — مردِّدًا صدى الدعوة المتنامية لتكوين جبهة شعبية مناهضة للفاشية، ومحاولًا فهم الجذور الثقافية للنازية — الحداثة الأوروبية بوجه عام والتعبيرية الألمانية بوجه خاص؛ بسبب ما يتَّسِمان به من لاعقلانية وذاتية ويوتوبية. وتزعم مقالات مثل «عظمة التعبيرية وانحدارها» (١٩٣٤) و«الواقعية في الميزان» (١٩٣٨) أن الاتجاهات الطليعية الحديثة ساعَدَتْ في خلق الأجواء الثقافية التي يمكن للفاشية أن تنشأ في كَنَفها. وكان البديل الذي قدمه لوكاتش شكلًا من «الواقعية النقدية»، والذي ربما يتمثل أفضل ما يتمثل في أعمال أونوريه دي بلزاك وليو تولستوي وتوماس مان.

في مقال «مناقشة التعبيرية» (١٩٣٨) ومقالات أخرى، اختلف بلوخ مع منطق لوكاتش في التفكير؛ إذ اعترض على حصر الأدب في تناول القضايا السياسة، وأكد على الطابع الإنساني للفكرة التعبيرية، ووجَّه سهام النقد للاتجاه المعادي للثقافة الذي كان جزءًا أساسيًّا من النظرة العالمية للفاشية. وقد دافع بلوخ عن التعبيرية لحسها اليوتوبي ورؤيتها للإنسان الجديد. لم يتنكَّر بلوخ لكتاباته القديمة، وعلى النقيض من لوكاتش — الذي زعم يومًا أن أسوأ أشكال الاشتراكية أفضل من أفضل أشكال الرأسمالية — طالما أكَّد بلوخ أن أسوأ أشكال الاشتراكية لا يمتُّ للاشتراكية بِصلة، فالاشتراكية ينبغي أن تضع تصورًا سابقًا للحياة المُثلى إن كان لها أن تثبت استحقاقها لاسمها. ولا يمكن أن تظل اليوتوبيا الأرضَ التي أطلق عليها صامويل بتلر «إيرووِن»؛ والتي تعني إذا قرأنا هجاءها الإنجليزي بالعكس اللامكان.

كان بلوخ يفهم الاشتراكية على أنها تمثيل لليوتوبيا، وينبغي لها أن تعمل ككل مُعادٍ تشكيله يوفر طرقًا جديدةً للتعامل مع الإنسانية والطبيعة، علاوة على تقديم فرصٍ جديدة لاختبار ثراء الحضارة، كانت رؤيته خاصة بنهاية العالم، إلا أنه لم يكن من الممكن اختزالها في عقيدة أو رموز. يمكن العثور على التطلعات اليوتوبية في معظم التجارب والصور الإنسانية الأساسية التي تعود بالذاكرة إلى جنة عدن، لكن أفضلها يتجلَّى كذلك في الحماس الرياضي والرغبة في الحب وأغاني الأطفال وأحلام اليقظة والصفاء الذي يُستَشعَر في عمل فني أصيل. كلٌّ من هذه الأشياء تصور ضبابي للعالم الذي نبحث عنه، وما تاريخ الإنسانية سوى كفاح طويل في أبعاد الحياة المتعددة لإبراز هذا العالم وإدراكه.



شكل ٥-١: ربما كانتْ جنة عَدْن أقوى صور اليوتوبيا على الإطلاق.

إن إحباطاتنا ومخاوفنا — بما فيها الخوف من الموت — ترتكز على الأمل في الخلاص والحرية الذي حُرِمت منه البشرية. تَحظَى اليوتوبيا بأساس أنطولوجي في تجربة الأمل والطابع غير الكامل المتأصل الذي يتسم به الوجود، وتتمثل مهمة التفكير النقدي في إلقاء الضوء على هذه التطلعات غير الواعية ونصف الواعية من خلال التركيز على «الوعي الاستباقي» الذي يتيح إعادة تفسير الماضي، على سبيل المثال، يؤكد كتاب بلوخ «الإلحاد في المسيحية» (١٩٦٨) على الجذور الدينية للشيوعية؛ وهو الذي كان له أن يؤثر على لاهوت التحرير الذي أصبح شائعًا للغاية في أمريكا اللاتينية وأماكن أخرى من العالم المُستَعمَر سابقًا. وفي الوقت ذاته، يُصر عمل بلوخ «القانون الطبيعي والكرامة الإنسانية» (١٩٦١) على أن الأمل في المعاملة العادلة وتقييد السلطة المؤسسية التعسفية طالما حرَّك مساعيَ البؤساء والمُهانين.

إن اليوتوبيا تجعلنا ندرك أن ما لدينا ليس بالضرورة هو ما نريده، وما نريده ليس بالضرورة كلَّ ما نستطيع الحصول عليه، وفقًا لبلوخ، يصبح الفكر التنويري قابلًا للنقد طالما يختزل العقلانية في الواقع، ويظل عاميًا عن العناصر اليوتوبية غير المتحققة الكامنة في السحر والجنون وخيالات الطفولة وما شابَه، ويمكن إثبات أنه أضفى طابعًا

رومانسيًّا على هذه الحالات العقلية، وبالَغَ في التماهي مع هؤلاء الذين أثنَوْا عليها، وغالَى في تقدير أهميتهم بالنسبة إلى الفلسفة اليوتوبية. إلا أن اللحظة النقدية لفكر بلوخ هي محاولة — تتوافق تمامًا مع تقليد النظرية النقدية — لتسليط الضوء على «عقلانية اللاعقلانية». ولا ترجع أهمية هذا الأمر لمساعدته في فهم السحر والتصوف، وإنما لفهم «اليوتوبيات الزائفة» التي تنطوي عليها العرقية والأيديولوجيات الأخرى التي تفضل كلَّ ما هو حدسي ولا عقلاني.

لطالما زعم بلوخ أن المستقبل ليس صورة معقدة ميكانيكية من الحاضر. فهو لا ينبثق من سلسلة من الخطوات أو المراحل التي تؤدي إلى المستقبل من خلال طمس الماضي، لكن في الوقت نفسه، لا ينبغي لليوتوبيا أن تعتبر انفصالًا فجائيًّا عن الواقع. وإنما — بالأسلوب الجدلي — تشكل اليوتوبيا علاجًا نوعيًّا وتجديدًا للماضي الذي يؤدي إلى إدراك الموجودات التي لم تُدرَك بعدُ. وهكذا تصبح كل قصة قابلة للتأويل، ويكون التأويل متاحًا لإعادة التأويل. إن الوجود غير مكتمل دائمًا؛ فنهايته دائمًا ليست باديةً للعيان «بَعدُ». لا يوجد خلاص أو عتق مطلق، وليس هناك يوم للدينونة، والحلم بالحياة المثلى يتألق دائمًا مجددًا حين تتأمل البشرية ما كانت تتجاهله من قبل.

إن القِطَع الأثرية من كل أنحاء الأرض والكنوز التي لم تكن مكتشَفة قبل ذلك تُظهر بوضوح الحلم غير المكتمل بحياة مُثلى، ويتنقل تأمل بلوخ من زرادشت وكونفوشيوس إلى القصص الأسطورية عن شخصية شهرزاد الخيالية ونبوءات نوستراداموس في القرن السادس عشر إلى الرومانسية والماركسية والحداثة، وتتجسد المفاهيم المختلفة للزمن والموت والطيبة وأكثر المشاعر اختلافًا فيما يطلق عليه بلوخ «المعمل اليوتوبي» الذي يَعُدُّ التسامح والعقلية الأممية أمرين جوهريَّيْن لعمله. لكن المؤسف والمثير للسخرية أكثر من أي شيء أن بلوخ دافع عن المحاكمات الصورية التي خطط لها جوزيف ستالين في مقال سيِّئ السمعة نُشِر عام ١٩٣٨ بعنوان «يوبيل المنشقين». لم ينتج أي مفكر آخَر أبدًا تصورًا يوتوبيًّا بمثل هذا الثراء والتنوع والجِدة وتنوع الاحتمالات، ففيه أمل بتحويل كل لحظة من لحظات الكل، لكن الكل أكبر من مجموع أجزائه، ومحاولات إدراك الإمكانية التوقعية لأحد العناصر ستؤثر حتمًا على عنصر آخر، وتعجز ما يطلق عليه بلوخ «التجربة العالمية» أن تُستوفى بالكامل؛ فاليوتوبيا يجب أن تبقَى يوتوبية للأبد.

إحلال السلام على الوجود

أيَّد هربرت ماركوزه هذا الفكر، لكن الطريقة التي تناول بها اليوتوبيا كانت مختلفةً اختلافًا بالغًا. ويمثل كتابه «الجنس والحضارة» (١٩٥٥) محاولةً للتعبير عن الرغبات والآمال والخيالات المحررة للإنسانية المقموعة منذ زمن سحيق. أَوْلَى ماركوزه اهتمامًا بشيلر منذ بدايات حياته الفكرية، وقد تبنَّى الشباب الراديكاليون من جيله أفكار شيلر بدرجة تفوق كثيرًا أفكار جوته وباقي مفكري جمهورية فايمار في القرن الثامن عشر. بعد معسكر أوشفيتز والجولاج، واحتمال الفناء بقنبلة نووية في حرب باردة جديدة، رأى ماركوزه ضرورةَ وجود نقطة أفضلية جديدة قد ينطلق منها النقد، وقد وفَّر كلٌّ من الوهم الجميل ودافع اللهو وفكرة السعادة المستدامة الأساسَ المناسب لانفصال أنثروبولوجي عن مبدأ الواقع ونسخته الرأسمالية مبدأ الأداء.

وقد ربط فرويد هذه المصطلحات والإشباع المتأخر للمتعة وقمع الرغبات الجنسية الغريزية العالِقة في اللاوعي، كل ذلك يعتبر ضروريًّا لكي نبقى على قيد الحياة في عالم تسوده الندرة. ومع ذلك، أشار ماركوزه إلى أن استمرار هذا العالم الحديث الذي تسوده الندرة كان مفتعَلًا. فقد فَرَضَت بنية المجتمع الصناعي المتقدم نوعًا من «القمع المفرط» لضمان استمراره.

لقد أدَّت الإمبريالية والتسلط العسكري والاستغلال الاقتصادي ونظام العائلة الأبوي والعقائدية الدينية والاحتياجات الزائفة التي ولَّدتْها النزعة الاستهلاكية إلى لا عقلانية هذا العالم. لا شيء يحافظ على الارتباط بقِيَمه ومؤسساته إلا شعور بدائي بالذنب. يُقْصَد العقابُ ويُوظَّف لقمع الرغبة في التحرر والأفكارُ التقليدية لتمرد الأبناء على التوزيع غير العادل للعمل والشعور بالرضا الذي يفرضه الأب البدائي. إن محو تلك التمردات والأحلام الغامضة بالتحرر واجبٌ؛ إذ إنها أبشع من أن تُذكَر، ويكتنفها الضباب. وهكذا يفقد الأفراد — الذين أفقدتْهم صناعة الثقافة حيويتهم، وحُرموا من البدائل، وافتقروا إلى التأمل، وسقطوا في دوامةِ وجودٍ سريع الإيقاع إلا أنه في النهاية يفتقر إلى المعنى — السيطرةَ على تاريخهم.

ما دام القمع يعزِّز السخطَ والعنف اللاعقلانيين، فلن يركز النشاط الاجتماعي والسياسي على التحرر أكثر من تركيزه على التدمير، إلا أن هذا لن يزيد شيئًا سوى اشتداد الميل إلى اليوتوبيا وتعاظم الشعور بالذنب، وما يترتب على ذلك من حاجة إلى عقوبات جديدة تقوم على طرق أكثر استغلاليةً وغير ضرورية لتأجيل الإشباع؛ لذا،

يعتمد التقدم المادي على القمع النفسي. ومع عجز الأفراد الذين يعيشون في المجتمع الصناعي المتقدم عن التعامل مع شعورهم بالذنب، فإنهم يداومون على إعادة إنتاج القِيَم القمعية التي ينطوي عليها مبدأ الأداء.

أما اليوتوبيا، فهي إنكار لكلِّ ذلك. إنها تقدم أشكالًا متسامية من النشاط الإبداعي الذي يربط بين الذات والموضوع ويحرر الرغبة الجنسية من كل قيد، وفي اليوتوبيا، يعاد تشكيل البشرية نفسيًّا؛ وهناك، يُقضَى على الندرة، ويتوقف الأفراد عن رؤية بعضهم بعضًا من منظور أداتي. ويتقدم الناس على الأرباح، ويُصبِح العمل لهوًا، ويتشكل إدراك جديد يكبته بيولوجيًّا على الأغلب القسوةُ والاستغلالُ والعنفُ، وهذا ليس كل شيء؛ فالوقت هناك لن يُدرَك على المستوى الخطِّي وإنما — وفقًا للطبيعة — يُدرَك بصفته عملية دورية داخلية شبيهة بما أطلق عليه نيتشه «التكرار الأبدي»، وهكذا، تصبح السعادة المستدامة أخيرًا احتمالًا تخمينيًّا ينطوي عليه فكرة أن الموت ليس امتدادًا للحياة. وقد بات «مقال عن التحرر» أداة ماركوزه لتصوير الوجود اليوتوبي، الذي في إطاره:

> تميل التقنيات لأن تصير فنًّا، ويَمِيل الفن لتشكيل الواقع؛ حيث سيُبطَل التعارض بين الخيال والعقل، والقدرات العليا والدنيا، والفكر الشعري والعلمي. وسيبزغ مبدأ واقع جديد يندمج في كَنفه إدراك جديد وذكاء علمي غير سامٍ لخلق عقلية جمالية.

تعرَّض عمل «الجنس والحضارة» بوجه خاص لوابل من الانتقادات، لكنه يبقى عملًا تخيليًّا بارعًا. فقد حوَّل رؤية فرويد الشديدة التشاؤم في كتابه «الحضارة وسخطها» (١٩٣٠) وتأملاته النفسية الأخرى إلى أساسٍ تقوم عليه رؤية يوتوبية راديكالية. ويقدم ماركوزه — الداعم للرغبة في إعادة تنظيم الغرائز والحريص على تحدِّي الاغتراب بأكثر الطرق إثارةً — وجهةَ نظر مُحررة مضادة للانحراف السادي للطبيعة الإنسانية في عالم معتقلات التعذيب، وهو يُصِرُّ على أنه وحدَه «إحلال السلام على الوجود» — ذلك الشعور المستدام بالسعادة دون خوف من الموت — يمكنه أن يؤدي لانتصار الغريزة على الموت. إن اليوتوبيا هي نقطة الانطلاق الصالحة الوحيدة لمجابهة عالمٍ التقدمُ فيه — في واقع الأمر — ليس سوى مرادف للهمجية.

نُشِر كتاب «الجنس والحضارة» لماركوزه في وقتٍ كان جان بول سارتر والوجوديون في فرنسا وجونتر جراس و«جماعة ٤٧» في ألمانيا وجيل البيتس في الولايات المتحدة

يهيمنون على الحياة الفكرية. إلا أن ماركوزه قدم شيئًا مختلفًا. فقد حاربتْ رؤيته تشاؤمَهم، ثم — لاحقًا — تحدَّتِ الشبابَ لتوسيع مداركهم وتبنِّي مثالية أخلاقية من نوع جديد. لم يكن ماركوزه أحمقَ؛ فقد علم أن اليوتوبيا التي يروِّج لها كانت تعتمد على تناقض يحول دون تحققها: فالأفراد الأحرار بالفعل هم مَن يَستَطِيعون وحدَهم بناء مجتمع حر، وكان كذلك يدرك أن رؤيته كانت تخيُّلية بطبيعتها؛ ولهذا السبب بالتحديد كانت نقديةً. إلا أن بعضهم اعتقد أن أفكاره شكَّلت تهديدًا للأسس العقلانية للنظرية النقدية.

ويشن مقال «التكنولوجيا والعلوم باعتبارهما «أيديولوجية»» (١٩٦٨) ليورجن هابرماس هجومًا مدمرًا على ماركوزه ويقدم وجهة نظر مختلفة للغاية، يزعم المقال أن التكنولوجيا لها بنية أنطولوجية، وأن الحديث عن علم جديد أمر غير مشروع دون تحديد معايير للتحقق من ادعاءات الصحة. ومع ذلك، كانت حجة مضادة لتشير إلى أن مثل هذه الانتقادات ظاهرية وليست جوهرية. فهي لا تتحدث عن صلب الموضوع. فالقضية الحقيقية هي إن كان كتاب «الجنس والحضارة» يقدم معيارًا مثاليًّا مناسبًا لإدانة الواقع، أو — بصراحة أكبر — إلى أي مدًى تبلغ اليوتوبية الأصيلة لرؤية الكتاب، وإلى أي مدًى تبلغ راديكالية مضامينه؟

ويقدم إريك فروم نقده لماركوزه وهو لا يحمل في جعبته سوى هذين السؤالين. وتَظهَر حججه في مقالات متنوعة مجمَّعة في كتابيه «أزمة التحليل النفسي» (١٩٧٠) و«مراجعة التحليل النفسي» (١٩٩٢). وقد شكَّك فروم بالفعل في ادِّعاءات فرويد النفسية التأملية ونظرية الغريزة خاصته خلال ثلاثينيات القرن العشرين، مسلطًا الضوء على الدور المهم الذي تلعبه الظروف الاجتماعية في تشكيل الشخصية، وقد أقصاه ذلك عن الحلقة الداخلية لمعهد البحث الاجتماعي وأدَّى إلى انفصاله الرسمي عنه في عام ١٩٣٩، ومن وجهة نظر فروم، فأيُّ أساس فلسفي لعلم النفس — أو علم النفس التأملي — لا يكون مفيدًا إلا إذا كان مرتبطًا بممارسة إكلينيكية. ودون ربط علم النفس التأملي هذا بالتجارب الواقعية لأفراد واقعيين، فإنه بذلك يكون معتمدًا بالضرورة على تلاعب تعسفي بالمفاهيم ومتجاهلًا للمشكلات المرتبطة بتخفيف المعاناة الشخصية، ويشير فروم إلى أخطاء فنية متنوعة وقع فيها ماركوزه.

على سبيل المثال، عرَّف فرويد الانحرافَ الجنسي المتعدد الأشكال فيما يتعلق بالشهوة الجنسية في مُقتَبَل البلوغ؛ ومن ثَم فإن المَيْل الذي يُفتَرَض أن يكون يوتوبيًّا لإشباع هذه

الشهوة (كما يزعم ماركوزه) يستند في الواقع إلى خيالات طفولية. وهكذا يرى فروم أن كتاب «الجنس والحضارة» يُصدر مفهومًا لليوتوبيا يعمل في الواقع كغطاء للانتكاس وطمس الأنا. وحتى إن لم يكن الأمر كذلك، فلا يزال ينبغي للنظرية النقدية أن تؤكد على أفضلية المحاولات العلاجية لدعم نضج واستقلال وعقلانية الأفراد في المجتمع الرأسمالي، وأي موقف آخَر، مهما كانت مزاعمه اليوتوبية، يفصل النظرية عن التطبيق والمزاعم التأملية عن التحقق التجريبي؛ فإنه يخون الرؤية الأصلية والطابع العقلاني للمشروع النقدي.

أخذ الزملاء السابقون لفروم في الحلقة الداخلية لمدرسة فرانكفورت كلَّ هذا على محمل بالِغ الجدية. فقد كانوا يعتقدون أن هجوم فروم على علم النفس التأملي كان يشكل مراجعة لإرث فرويد الراديكالي، وهكذا فإنه يهدِّد بإبطال مشروعية الاشتراك في نوعية النقد الأنثروبولوجي للحضارة التي كانت مصدر كتاب «جدل التنوير». وقد عرض تيودور في أدورنو رُؤَى فروم لنقد عنيف في بحثه «العلوم الاجتماعية والاتجاهات السوسيولوجية في التحليل النفسي» (١٩٤٦). كذلك شنَّ ماركوزه هجومًا مضادًّا من خلال نقد «المراجعة» التي تمَّت لرؤى فرويد، وقد ظهر لأول مرة على صفحات كتابه «انشقاق» (١٩٥٦) وظهر أخيرًا كملحق في كتابه «الجنس والحضارة»، وهو يحتوي على موضوعات كثيرة تتحدث عن طبيعة النظرية النقدية والمنحَى الذي ينبغي أن تسلكه.

إذا كان فروم على حق، فإن النظرية النقدية يجب أن تَرَى نفسَها مرة أخرى كنظرية تطبيق، على أن يكون ذلك بطرق جديدة وفي ظل أوضاع جديدة؛ إذ ينبغي أن تقدم أفكارًا عملية للتعامل مع الاستغلال والقمع، وأن تعتمد اعتمادًا أقوى على التقاليد الأخلاقية المرتبطة بالإنسانية والتنوير. لكن يؤكد تبنِّي علم النفس التأملي أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة. هنا، يمكن للجدل السلبي ورؤى الانفصال الأنثروبولوجي وحدهما الحفاظ على احتمالية المقاومة والفكرة الراديكالية للحرية. إن النظرية تتفوق على التطبيق. فيصبح تفضيل العلاج الإكلينيكي لتحسين الأزمة النفسية لدى الأفراد شكلًا من أشكال المساومة مع الوضع الراهن والتأقلم مع القمع. ويعبر أدورنو عن هذه المسألة بأسلوب مذهل في كتابه «الحد الأدنى للأخلاق» قائلًا: «لا يمكن أن تحيا حياةً خاطئةً بأسلوب صحيح.» ولكن من الممكن أيضًا أن تكون الحياة الخاطئة خاطئة بدرجات متفاوتة، وبالتالي يمكن أن تُعاش على نحو صحيح بدرجات متفاوتة أيضًا.

ما الشيء المفقود؟

قدمت مدرسة فرانكفورت رؤًى للحياة المثلى مختلفة للغاية عن تلك التي قدمها توماس مور في عمله «يوتوبيا» (١٥١٦) والرواية الأمريكية التي حققت أعلى مبيعات «نظرة إلى الماضي» (١٨٨٧) لإدوارد بيلامي، وقد ضمت كلاسيكيات الأدب اليوتوبي هذه افتراضات تقليدية عن العالم سَعَتْ لمحاربتها مثل العبودية أو التقدم التكنولوجي. أما تلك الأعمال التي تصور انفصالًا أنثروبولوجيًّا أو حتى راديكاليًّا أصيلًا عن مبدأ الواقع، فهي نادرة، وفي الواقع، تشكِّل المخاطر التي تنطوي عليها تلك الفكرة موضوعًا جوهريًّا في الأعمال اللايوتوبية مثل «نحن» (١٩٢١) ليفجيني زامياتين، أو «عالم جديد رائع» (١٩٣٢) لألدوس هكسلي، أو «مزرعة الحيوانات» (١٩٤٥) و«١٩٨٤» (١٩٤٩) لجورج أورويل، كلٌّ منها ينقد الشمولية الشيوعية والتقدم التكنولوجي نقدًا لاذعًا. هذا علاوة على أنها تحذِّر من الإباحية الأخلاقية ورؤية السعادة المستدامة. إن اليوتوبيا — أو لِنَقُل حلم إدراكها — تُعامَل على أنها مخدِّر مغرٍ تصاحبه مجموعة خاصة من الأعراض الجانبية الخطيرة.

ربما يكون هذا ما ينبغي لها أن تكون عليه، فمحاولات تحويل اليوتوبيا إلى واقع أتتْ بنتائج دموية قبل وقت طويل من دخول الشيوعية والفاشية إلى المشهد التاريخي. وفكرة الخلاص البشري بنهاية العالم ترفض المساومة. ولطالما كانت اليوتوبيا محمَّلة بادعاء التفوق الأخلاقي المولود من رحم النبوة، بالإضافة في الغالب إلى الاحتفاء بالعنف، فقد كان اليوتوبيون — في الغالب — يبررون الوسائل البشعة التي وظَّفوها للوصول إلى الغايات التحريرية التي يُفتَرَض أنها قد أُتِيحت لهم؛ لذا، ثمة سبب كافٍ للسخرية من اليوتوبيا باعتبارها لا عقلانية ومجردة، مبهمة وغير محددة وغير مدركة للطبيعة البشرية.

إلا أن الحلم بالحياة المثلى يمثل موضوعًا دائمًا من الموضوعات الخاصة بالبشرية. قد تكون اليوتوبيا أقل المفاهيم تقديرًا في المعجم الفلسفي، لكن لها أهمية تطبيقية استثنائية. فلكل أيديولوجية جماهيرية عنصر يوتوبي، والحركات العظيمة لم تُلهَم أبدًا والعوائق لم تُقَم لأسباب برجماتية صِرْفة، وقد كتب بلوخ يقول: «المرء لا يَحيَا بالخبز وحدَه، ولا سيما حين لا يَمْلك ثمنَه!» كما أن لليوتوبيا عنصرًا وجوديًّا؛ إذ إنها النموذج المثالي الذي أثبت عددٌ لا حصر له من الأفراد أنهم على استعداد للموت في سبيله.

ينبغي للمنظِّرين أن يَبقَوْا حَذِرين من تصوير اليوتوبيا تصويرًا واقعيًّا مبالَغًا فيه، إلا أنه ثمة دائمًا مساحة لرسم مخطط لها يمكن التعديل فيه وإعادة رسمه من جديد. يقدم المخطط خطوطًا عامة لما ستظل دائمًا لوحةً غير مكتملة. إن اليوتوبيا في النهاية نموذج مثالي تنظيمي: فهي تمدنا بفكرة عن قلة ما حققتْه الحضارة، وتقدم لنا بعض التوقعات عمَّا قد يتحقق في المستقبل. لقد أَلهمَتِ اليوتوبيا ثورات، لكنها كذلك أَلهَمَتْ جهودَ الإصلاح العسيرة والمُمِلَّة والخطيرة في بعض الأحيان، حتى المحاولات العلاجية لتحسين حياة الأفراد مرجعيتها أفكار ومُثُل تتعلق بالكيفية التي ينبغي أن تُعاش بها الحياة، ولا تحتاج اليوتوبيا إلى أن تُعمِيَ أعين السياسيين عن الواقع الاجتماعي والقيود الأخلاقية.

يستطيع المخطط توضيح المشكلات المتعددة الأوجه المتعلقة بتوفير الحياة المثلى. هذا علاوةً على أن بإمكانه إظهار كيف أن البشرية ما زالت عملًا لم يكتمل بعدُ، ولم تكن اليوتوبيا تعني يومًا إلغاء الفرد؛ فمِن الأفضل أن نرى أنها تفضل «التعدد في الوحدة» وتدعم شكلًا أكثر ثراءً وتعقيدًا من الفردية.

لا يمكن للحياة المُثلى أن تُختَصَر في صور، وتُحدَّد في رسومات، وتُختَزَل في معايير وتصنيفات فلسفية. وهنا تكمن قوتها. تكشف اليوتوبيا كيف أن الواقع يقع تحت تأثير ما يُطلِق عليه تي في أدورنو «تعويذة شريرة»؛ ذلك الصنم المحيط بالإشباع الفوري الذي يفتُّ في عضد الخيال النقدي، ربما تكمن اليوتوبيا فقط في تلك اللحظة التي يكون المرء فيها مستلقِيًا على ظهره على العشب شاخصًا ببصره إلى السماء، متحررًا من أية رغبة وضغط، شأنه في ذلك شأن الثور الصغير فرديناند — بطل إحدى سلاسل كتب الأطفال — أو في تلك اللحظة الخاطفة التي تمضي ما إن نعيشها، لكن هذا يعني أن اليوتوبيا لا تعتمد على ميل لشيء واحد، أو التطلع لرغبة واحدة، ولا حتى الميل إلى الخلاعة أو الرغبة في سعادة مستدامة ومعنًى نهائي. تمثلت الفكرة الهدَّامة في مسرحية بريشت اليوتوبية «ماهوجني» (١٩٢٩) في أن «ثمة شيئًا مفقودًا»؛ لكنْ حقًّا، هناك دائمًا شيء مفقود.

الفصل السادس

الوعي السعيد

كان هيجل يعتقد أن مَن يقدِّم أقصى دعم للتقدم هو الشخص الذي يخالف الأغلبية، وحدَه ذلك الشخص، المنشق الأصيل، هو الذي يستشعر بحقٍّ القيودَ على الحرية، وحده ذلك الشخص الذي يكون في موضع التشكيك في مفاهيم السعادة السائدة، في واقع الأمر، بالنسبة لهيجل، «الوعي الشقي» هو مصدر التقدم، وتتبنَّى مدرسة فرانكفورت هذا الاعتقاد نفسه، فقد أعرب أفرادها عن انتقادات كثيرة للحياة المعاصرة وصناعة الثقافة. لكن التهديد الذي يقدمه المجتمع الصناعي المتقدم للوعي الشقي ربما يكون الأكثر دلالة. إن جوهر الذاتية والاستقلال يتعرض للتقويض؛ فتجتمع إرادة الفرد وقدرته على مقاومة القوى الخارجية على تحديد معنى الحياة وتجربتها.

وقد كتب ماكس هوركهايمر لليو لوفنتال يقول له إن الثقافة الجماهيرية كانت تسلب الفرد تجربته الخاصة بالزمن، أو ما يطلق عليه هنري برجسون «الديمومة». خشي ماركوزه أن الناس لم يَعُدْ لدَيْهم القدرة على التصرف كذوات وأنهم يُقنَعون خداعًا بالاعتقاد في أن ثمة شيئًا يعتمد على اختياراتهم. وقد عبر هوركهايمر وأدورنو عما كان سيئول إليه الموقف العام للحلقة الداخلية للمدرسة في كتاب «جدل التنوير» وذلك على النحو التالي:

> الحياة في العصر الرأسمالي الحديث ما هي إلا طقس إذعان دائم، يجب على كل شخص أن يُظهِر أنه يتماهى تمامًا مع القوة التي تهاجمه، وهذا يحدث في مبدأ تأخير النبر في موسيقى الجاز، الذي يرفض الخروج عن الإيقاع ويجعله قاعدة في نفس الوقت. إن الصوت المائع للمغنِّي في الراديو، وعريس الوريثة اللطيف الذي يسقط في حمام السباحة مرتديًا بذلته الرسمية، هما نموذجان لَمَن يَجِب أن يُصبح أيًّا ما أرادَ النظام. بإمكان كل فرد أن يكون مثل هذا

المجتمع البالِغ القوة؛ باستطاعة كل فرد أن يكون سعيدًا، فقط إذا كان سيُذعِن تمامًا ويُضحِّي بحقِّه في السعادة.



شكل ٦-١: الإذعان وفقدان الفردية يميزان الوعي السعيد.

تصور جورج «فون» لوكاتش — هكذا كان يستخدم اللقب الأرستقراطي في ذلك الوقت، وكان يكتب بصفته متمردًا شابًّا عن باقي المتمردين الشباب، وكان حائرًا بين اشمئزازه من الثقافة القديمة وتطلعه إلى الثقافة الجديد — دورًا محدثًا للتحول للناقد في كتابه «الروح والشكل» (١٩١١). وكانت المقالات الأدبية والفلسفية التي يضمها هذا الكتاب موحية ومعقدة ومتخصصة، وغير تقليدية تمامًا. مكَّن الفن الفرد من مقاومة

المجتمع، ليس فقط من خلال تحدِّي الأذواق والمفاهيم العامة — أو هكذا زعم لوكاتش — وإنما من خلال تعزيز التجربة عبر سماته الاستعارية والرمزية.

قد تكون التأويلات النقدية ضرورية لاستخلاص تلك السمات. لكن من شأن مثل هذا التقصي الفلسفي بدوره توليد تأويلات أخرى؛ لذا، فإن كلًّا من الممارسة الفلسفية في النقد الأدبي والعمل الفني ليسا مكتملَيْن بطبيعتيهما، فهما قابلان دائمًا لإعادة التأويل بتغير الجمهور مع تغير الزمان. يرجع ذلك إلى أن نتاج النشاط الإبداعي يحمل سرًّا يجب أن يُكشَف ثم يُعاد إخفاؤه مرة أخرى. ويستطيع المقال النقدي — بدرجة لا تقل عن العمل الفني — استخلاص التجارب المكبوتة للروح عبر شكله. وتبدأ الحواجز بين الفلسفة والجماليات، والتأمل والتجربة في الانهيار. هكذا يبدو الفنان في إطار تعريف لوكاتش الجديد والأشمل «إنسانًا إشكاليًّا». ليس الثوري السياسي وإنما الراديكالي المثقف الواسع المعرفة ذو النزعة البوهيمية — مثل نيتشه — هو حامل مشعل التجديد: المبشر بذاتية مفعمة بالحياة وثقافة ناشئة وواقع جديد مختلف.

آلية عمل صناعة الثقافة

زعمت مدرسة فرانكفورت أن معارضة المجتمع الجماهيري كانت تعني معارضةَ الثقافة الجماهيرية. وقد تبنَّت حلقتها الداخلية وجهةَ نظر المعارض للحياة الفكرية. وكان أفراد الحلقة الداخلية يعرفون أن وسائل الإعلام عادةً ما تُناصِر قضايا اليَمين، لكنهم كانوا يعرفون كذلك أن صناعة الثقافة تستطيع أيضًا أن تنتج أعمالًا ذات نزعة تقدمية في ظاهرها. وكثيرًا ما كانت وسائل الإعلام تهاجم الرأسمالية والتعصب والنخبة الحاكمة، مع ذلك، وحتى حين تفعل ذلك، يبدو أنها تُنمِّط التجربة وتقوِّض التأمل النقدي. وبحسب مدرسة فرانكفورت، توحد صناعة الثقافة بطبيعتها كافة أشكال المعارضة، فضعف عمل بعينه هو أحد الوظائف المباشِرة لشهرته، ولا يوجد عمل في مأمن من ذلك: سواءً لوحات فاسيلي كاندينسكي غير الموضوعية أو موسيقى أرنولد شونبرج ذات العقلانية الصارمة.

ثمة عامل ديناميكي فاعل هنا: كانت الموسيقى الكلاسيكية تُعَدُّ يومًا خلفيةً للأفلام (مثل أفلام شارلي شابلن وفريتز لانج) في حين أنها تعمل اليوم كخلفية للإعلانات، وفي الوقت ذاته، دخلت أعمال الطليعية المناهضة للتقليدية إلى المتحف، ويستطيع الأفراد الليبراليون ذوو النوايا الحسنة الآن تأملها في هدوء، وفي بعض الأحيان، قد يُدفع

الشخص المعادي للثقافة إلى الشعور بعدم الارتياح لما تقدِّمه صناعة الثقافة. إلا أن كل هذه الضجة ليست على شيء؛ فقد أُبْطِلَت الإمكانات النقدية أو اليوتوبية الكامنة في العمل الفني بالفعل، واختُزِلَت في مجرد شكل آخر من حرية التعبير في مجتمع حر ومترف.

كانت مدرسة فرانكفورت تعتقد أن صناعة الثقافة سمة جوهرية للمجتمع الخاضع للإدارة الشمولية. ولطالما رأى الماركسيون الثقافة داعمًا للطبقة الحاكمة، وقد كتب لوي ألتوسير لاحقًا عن «جهاز الدولة الأيديولوجي»، لكن مدرسة فرانكفورت أخذت تلك الرؤية في اتجاه آخر. تتضمن الافتراضات التي وضعتْها الحلقة الداخلية للمدرسة فيما يتعلق بطبيعة الثقافة الجماهيرية وهجومها المستمِر على المعايير الفكرية دمجًا للمسائل التي كان المحافظون أول مَن أثاروها.

في القرن الثامن عشر، عبَّر إدموند بيرك عن قلقه بالفعل من أن «ستائر الحياة الرقيقة» باتت تُمزَّق تمامًا، كما أصرَّ أتباعه الأقل تكلفًا والأكثر راديكالية، الذين ينتمون للقرنين التاسع عشر والعشرين مع جوستاف لوبون أن «الرعاع قد أصبحوا أسيادًا، وأن مد الهمجية آخِذٌ في الزيادة.» ولطالما حذرت النخب مما أطلق عليه خوسيه أورتيجا أي جاسيت «رجل الشارع» ودخوله إلى الحياة العامة. كل ذلك جعل من الأهمية بمكان تسليط الضوء على الاختلافات بين النظرية النقدية والهجمات المختلفة على الثقافة الجماهيرية من خلال الرجعيين الأصلاء.

لم يكن هوركهايمر وأدورنو وبنجامين وماركوزه قَلِقِين قلقًا غير مبرَّر بشأن التهديد الذي يَحِيق بالتقليد والسلطة الثقافية، فكانوا أقرب إلى نيتشه، الرجل الثوري الثقافي وليس الرجعي السياسي الذي شجب الانحدار الفيكتوري بامتثاليته ونفاقه المتزمِّتَيْن، وماديته القاتِلة وعقلانيته المُسفَّهة. وبالنسبة إلى مدرسة فرانكفورت، بقي الأمر بمنزلة مسألة متمثلة في مآل «الروح العليا» إلى سوء الفهم أو ما هو أسوأ من ذلك في يد «قطيع» عاجز عن التحكم فكريًّا في «رغبته في السلطة».

إذا كان الكل غير حقيقي، وإذا لم تكن ثمة طريقة للتأثير السياسي في المجتمع، يصبح النقد الثقافي المصدر الوحيد للمقاومة، وتنتقل الراية من هيجل إلى ماركس إلى نيتشه الذي جعلتْه راديكاليته الأرستقراطية نصيرًا للفن الراقي في مواجهة منافِسه الشهير، وللحداثة في مواجهة معاداة الثقافة، وكان أمميًّا معارضًا لمعاداة السامية السوقية التي اعتنقها أشخاص مثل الملحِّن ريتشارد فاجنر — الذي كثيرًا ما كان يُخفِي انحيازاته تحت عباءة «القومية»، لكن نيتشه كان كذلك متشككًا في الأسس العامة

المفترضة للأخلاق والعلوم. ولم يكن يحمل كثيرًا من التعاطف مع الجماهير أو الروح الديمقراطية الموجودة في الحركات الجماهيرية التقدمية. كان نيتشه — الرافض لِمَا كان يَعتَبِره الضحالة المتزايدة لمجتمعه، والواعي بشدة للمشكلة الثقافية المتزايدة العمق، والمدرِك لنهاية العالم بحدسه — يؤيد التجريب والفردية والرؤية «المنظورية» للواقع.

لقد تناول كتاب «جدل التنوير» هذه الموضوعات؛ إلا أن رؤى مؤلفَيه عن صناعة الثقافة كانت موضَّحة بالفعل في أعمال سابقة، فقد أشار أدورنو في مقاله «عن الطابع الصنمي للموسيقى وتراجع الاستماع» (١٩٣٨) إلى أن منتجات صناعة الثقافة لم تكن أعمالًا فنيةً عُبِّئت لاحقًا في شكل سلع، وإنما — على النقيض — كانت تُعتبر سلعًا منذ البداية، وقد حذا هوركهايمر حذوه من خلال الوقوف إلى جانب الفن الراقي في مواجهة أشكال الترفيه الجماهيرية في مقاله «الفن والثقافة الجماهيرية» (١٩٤١).

كان كلاهما يعتقد أن الأعمال الأكثر تعقيدًا فنيًّا وحدها كان بإمكانها دعم التأمل ومقاومة المعايير الثقافية المنحدرة، والصيحات دائمة التغير، ولا تتجسد القضية في المحتوى السياسي وإنما في الشكل الذي يعبر عنه؛ فالوسط هو نفسه الرسالة. وقد عبر أدورنو عن هذه المسألة بوضوح في عمله «الحد الأدنى للأخلاق»، قائلًا: «إن قيمة الفكر تُقاس ببُعْده عن استمرارية المألوف، وتقِلُّ قيمته موضوعيًّا مع تقلص هذه المسافة.»

كانت مدرسة فرانكفورت نخبوية في رؤيتها للحياة العامة، لكن ميول أعضائها كانت حداثية بدرجة قاطعة. فلم يكونوا يحملون أي أوهام رومانسية عن عصر ذهبي ماضٍ بعينه؛ ولم يكونوا مهتمين بالمخاوف الوجودية الخاصة بالمعهد. كانوا عازمين على التصدي لصناعة الثقافة لأنها كانت تُنمِّط التجربة؛ ومن ثَم تَزيد من قَبول العامة يومًا بعد يوم للتقليد والسلطة. وكانت مدرسة فرانكفورت ترى أن أصحاب الثروات المادية يُفقِرون الروح؛ وذلك تماشيًا مع الفكرة البوهيمية والرومانسية القديمة، وهاجموا فكرة الوعي السعيد؛ لأنها فارغة من أي مضمون ومبتذلة، وقد أصرَّ هربرت ماركوزه على أن صناعة الثقافة كان لها دور مهم في انسداد أفق الحياة السياسية.

كان خنوع الفرد وانسداد أفق الحياة السياسية يُعتَبَران نتاج الرأسمالية والدولة البيروقراطية ووسائل الإعلام. ويحلِّل يورجن هابرماس هذا في كتابه الأول الذي أحدث ضجة كبيرة «التحول البنيوي للحيز العام» (١٩٦١). وكان المُقابِل لعنوانه الفرعي المذكور على النسخة الألمانية «بحث في فئات المجتمع البرجوازي». وقد أكمل ألكسندر كلوج وأوسكار نكت — اللذان كانا طالبَين أصغر سِنًّا لأدورنو — لاحقًا هذا المشروع

بدراستهما الخاصة لُمقابَله «البروليتاري». ومع ذلك، فقد كان هابرماس هو مَن قدَّم كلمة الحيز العام إلى مصطلحات علم الاجتماع.

كان يرى هذا الحيز وسيطًا بين المؤسسات السياسية المُنظمة للدولة والقوى الاقتصادية للمجتمع المدني. وقد تضمَّن الحيز العام كل الأنشطة والمؤسسات القادرة على دعم النقاش العام. ويتراوح هذا بين الصحافة الحرة واجتماعات مجالس المدن، وبين العائلة والصالونات الثقافية، وبين النظام التعليمي وإنتاج الكتب بتكلفة زهيدة. ربما يستقي الحيز العام أصولَه من مدن العصور الوسطى المستقلة، لكنه أقام قواعده خلال عصر التنوير والثورات الديمقراطية خلال الفترة فيما بين عامَيْ ١٦٨٨ و١٧٨٩. في ذلك السياق، أصبح التشاور العام قيمةً في حدِّ ذاته، واستخدمتِ الجماهير المضطهدة حسها السليم، ومارَسَ الأفراد حقوقهم المدنية. وأصبح الرأي العام مصدرًا للتمكين: عادةً ما كان يَحمِي الفرد من السلطة التعسفية للأنظمة التي كانت لا تَزَال متذبذِبة بين النظام الملكي والنظام الجمهوري.

وقد أسفرت كل الحركات العظيمة التي كانت تَسعَى من أجْل الديمقراطية السياسية والمساواة المادية — بدءًا من الحركة العمالية الديمقراطية الاشتراكية التي انطلقت في القرن التاسع عشر إلى حركة الحقوق المدنية وحركة تحرير المرأة في ستينيات القرن العشرين — عن حيز عام نابِض بالحياة. بل مِن الإنصاف أن نقول إن طبيعة حركة بعينها وقوتها يمكن أن يُستشفَّا من حيوية حيزها العام.

مع ذلك، وفيما يتعلق بتمكين الجماهير، أُثِيرت المشكلة ما إنْ أصبح الرأي العام مقترنًا بالعلانية. فمَعَ هيمنة وسائل الإعلام، بدأت النضالات الشعبية تتخلَّى عن قوتها للمؤسسات والخبراء المنضمين تحت لواء دولة الرفاهية البيروقراطية. وقد راحت الآلة الثقافية الجديدة تَمنَح قيمةً متزايدةً للإجماع وتضيِّق نطاق النقاش، وكان هابرماس منشغلًا بالدور الذي لعبه تشكيل الإرادة الديمقراطية طوال حياته المهنية، وثمة سبب وراء انضمامه في البداية للحركة الطلابية خلال ستينيات القرن العشرين، كما أنه بقي مؤمنًا بأن تغير المجتمع المدني قد يُحارِب الهيمنة المتزايدة للعقل الأداتي؛ ولا يزال كتابه «أزمة تقنين» (١٩٧٥) أحد أبرز أعماله (وإن كان الأكثر تجاهلًا من قِبَل النقاد). إلا أن أغلب أفراد الحلقة الداخلية لم يكونوا يُشارِكون هابرماس تأكيدَه على أهمية الخطاب المُحَرر والمشاركة السياسية؛ ففي رأيهم «وحدَها الكلمات التي تَصِيغها التجارة» هي التي تسود، ولا يمكن أن تُسفِر محاولات التنوير الجماهيري إلا عن خداعٍ جماهيري.

يُحكِم التشيؤ قبضتَه على الحياة العامة، والأكثر من ذلك، أنطولوجيا أوضاع خاطئة تقوِّض الذاتية وقُدْرةَ الأفراد على إصدار الأحكام الأخلاقية؛ ومن ثَم، تتحول مقاومة سلطة الوعي السعيد إلى واجب أخلاقي، أو على الأقل، ذلك ما كانت تؤمن به مدرسة فرانكفورت. ويتلخَّص السؤال فيما تنطوي عليه وتقتضيه هذه المقاومة، فإذا كان المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية كليًّا بحق، وقادرًا على دمج وترويض كل الاتجاهات النقدية؛ فإن احتمالات التحرك السياسي حينئذٍ تكون ضعيفة، والمقاومة بوصفها ممارسة سياسية فكرة لا تكون جديرة بالجهد. ويكون النفي هو الخيارَ الوحيد المتاح، والجدل السلبي يجب أن يحدد المشروع النقدي. أما إذا تمكن النشاط المنظم من إثبات فاعليته، فإن النظام حينئذٍ لا يكون خاضعًا للإدارة الشمولية وتكون ثمة ضرورة لوجود منهج نقدي مختلف نظرًا لوجود بدائل جيدة (بالنظر إلى السياسة والبرامج). إن رؤية المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية باعتباره نزعة خفية لا يساعد في حل الأمور؛ فالجدل السلبي ونظرية التطبيق بديلان متعارضان.

التسامح والحياة العامة

عقب عودة معهد البحث الاجتماعي إلى ألمانيا في عام ١٩٤٧، كان من المفارقة أن حلقته الداخلية تحولت إلى مجموعة من المفكرين العوام العباقرة، فقد أصبح هوركهايمر رئيسًا لجامعة فرانكفورت، وقد ساند هوركهايمر — الذي كان يخشى كلًّا من الشيوعية وذلك النوع من الاختلال الاجتماعي الذي أنتج النازية — حرب فيتنام وتبيَّن أنه ناقِد صنديد للحركة الطلابية. وفي الوقت ذاته، أصبح كلٌّ من هربرت ماركوزه وإريك فروم من ألمع المفكرين في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وكان كلاهما منتميَين لليسار الجديد وداعمَين صريحَين للحركات المعنية بالعدالة الاجتماعية، ومناهضة الإمبريالية، وحقوق الإنسان، والقضاء على الأسلحة النووية وفرض قيود على المجتمع الصناعي العسكري.

أما بالنسبة إلى يورجن هابرماس، فقد جُمِعَت مقالاته عن المسائل السياسية المعاصرة في مجلدات لا حصر لها. ولطالما كان هابرماس — الذي كان من أوائل المؤيدين للإصلاح التعليمي واليسار الجديد، رغم نقده اللاذع لتجاوزاته — يحتفي بتعهدات اليسار الجديد فيما يتعلق بالديمقراطية الراديكالية والعدالة الاجتماعية، وحتى تي في أدورنو أدَّى دورًا عامًّا. فقد قدم أدورنو — المعروف بأنه ناقِد شرس لليسار الجديد الذي كان عادة ما يُمثِّله طلاب أدورنو الراديكاليون — عشرات من

اللقاءات الإذاعية والمقالات التي سَعَتْ لتوضيح أفكاره. بل إنه قدَّم تحليلًا عنيفًا للتنجيم في مقاله «هبوط النجوم إلى الأرض» (١٩٥٣).

لو كانت مدرسة فرانكفورت تشترك في الحيز العام، لجاز بالطبع السؤال هل كان ذلك يدل على وجود مجتمع مفتوح أم لا، وكان من الواضح أن التسامح قد امتدَّ إلى نقاد المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية، وقد يُسفِر هذا الموقف عن تشوش مفاهيمي. لقد سعى هربرت ماركوزه إلى التعامل مع هذا الأمر فيما صار على الأرجح مقاله الأسوأ سمعةً الذي نُشر بعنوان «التسامح القمعي» (١٩٦٥)، في ذلك العمل، يزعم أن المفهوم الليبرالي الكلاسيكي للتسامح قد فَقَدَ طابعَه الراديكالي.

يتحول التسامح — الذي كان يومًا ما يرتبط بنقد التحيزات الدينية والسلطة السياسية، والتجريب وإصدار الأحكام — إلى حصنٍ واقٍ للوضع الراهن. تعتمد حجة ماركوزه مرةً أخرى على فكرة أن الوسط هو نفسه الرسالة، وطالما أن صناعة الثقافة تقدم كلَّ الآراء المتعلقة بأي موضوع في منتدًى عام؛ فإنها تبدو جميعًا سواءً في القِيمة؛ ومن ثَم، فإن التسامح، حسبما توضِّحه صناعة الثقافة، يجعل كلَّ ادِّعاءات الصحة نسبية، أو لنقل تحوِّل قبولها إلى مسألة تفضيل. وهكذا تكون الحقيقة، وليس الجمال، هي ما يكمن في عين الناظر. وما حدث للفن قد حدث للخطاب. فكلاهما أصبح خاضعًا للشكل السلعي الذي تحوَّلت بمقتضاه الفروق الكيفية إلى فروق كمية. وعند دراسة الإمبريالية والحرب، أو الهجوم على دولة الرفاهية ونظرية الخلق، تكون كل المواقف سواء، ووفقًا لوسائل الإعلام، لم تَعُدِ المعارضة أكثر مشروعيةً من التأييد.

إن التسامح القمعي ظاهرة حقيقية، وتُعَدُّ قناة فوكس نيوز تجسيدًا حيًّا لهذا المفهوم. إلا أن ذلك لا يخفِّف من وطأة المشكلات المرتبطة بمقال ماركوزه. ففي المقام الأول، يوجد اختلاف بين زعم أن التسامح قد فقد فاعليته الراديكالية وأن التسامح قمعي، كذلك، فإن التركيز السياسي منصبٌّ على غير موضعه. لم تكن المشكلة الحقيقية تتمثل يومًا في التسامح القمعي، وإنما في «قمع التسامح»، فالرقابة لا تزال سائدة، وعلى مدار التاريخ، عادةً ما يكون اليسار هو أكثر مَن يعاني عند تقييد الحريات المدنية في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

لم يقدم مقال ماركوزه الكثير عن معايير الحكم على ما يستحق الرقابة، أو عن البيروقراطية اللازمة لتأسيس هذه الرقابة أو حتى احتمالية نشأة مثل هذه البيروقراطية. علاوةً على أنه تجاهل كمَّ الهجوم الذي شنَّتْه صناعة الثقافة على التعصب والقِيَم الرجعية؛

لقد بدأ المسلسل التليفزيوني «حياة عائلة» وشخصيته الرئيسية — آرتشي بانكر — اتجاهًا جديدًا، فربما لم تصور مسلسلات الست كوم التليفزيونية مثل «عرض كوسبي» و«أوقات رائعة» أو «ويل وجريس» و«إيلين» الحياة الواقعية للجماعات المضطهدة والمفترى عليها على نحو نقدي، إلا أنها كانت تقدمية الاتجاه من ناحية الأجندات الأخلاقية والسياسية الأوسع نطاقًا التي كانت تخدمها. والحديث عن تكامل المكاسب التي حققتْها هذه الجماعات التابعة، أو كيف أنها دَعمت النظام يُثِير السؤال التالي: هل رُوِّضت هذه المكاسب أم أُجْبِرَ النظام نفسه على التكيف والتغير؟

يسلط كتاب ماركوزه «الإنسان ذو البعد الواحد» الضوء على الاحتمالات المتعلقة بإعادة توجيه التكنولوجيا للتغلب على الندرة وإشاعة السلام في الوجود، مع ذلك، فلا يزال المجتمع الصناعي المتقدم يعتمد على تناقض بنيوي بين مصالح البرجوازية (التي تشتري قوة العمل وتتحكم في وسائل الإنتاج) والطبقة العاملة (التي تبيع قوة العمل خاصتها ولا تتحكم في وسائل الإنتاج). لكن هذا التناقض الموضوعي لا يُرَى بهذا النحو على المستوى الذاتي. تفتقر الطبقة العاملة إلى الوعي السياسي نظرًا للعيوب الواقعية التي تنطوي عليها الشيوعية، والوفرة الظاهرية التي تميز الرأسمالية الغربية، والأهم على الأرجح، صناعة الثقافة.

أشاع ماركوزه هذا المفهوم في الولايات المتحدة. وفي الواقع، كان منشغلًا انشغالًا عميقًا، شأنه شأن أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخَرين، بالكيفية التي ينتج بها مقدمًا هذا المفهوم التجربة، مُلغِيًا التفكير النقدي. ومن الواضح أن وجهة نظره هذه مبنية على كتاب «جدل التنوير». فيتحول ما ينبغي له أن يمثل تهذيبًا جماليًّا للدوافع الحسية الواهبة للحياة ليكون شكلًا فنيًّا بفعل صناعة الثقافة إلى عمل يكيِّف نفسه وفقًا لمنطق التجارة. ويستنزف «الترغيب القمعي» إمكاناته المُحررة والنقدية، ويُجبَر الأفراد على الاعتماد على أنفسهم في تدبر أمورهم، وتُسفِر الوحدة والاغتراب عن اعتمادٍ أكبر من ذي قبل على صناعة الثقافة وتُسهِم في الوعي السعيد، ويدعم الفن الشعبي النظام حتى مع تقويض هذا الأخير للقدرة النفسية على ممارسة الخيال اليوتوبي، وتتسبَّب شعبية العمل الفني في احتضاره.

لكن، هل حقيقي أن شهرة العمل الفني تُبطِل بالضرورة طابعَه النقدي أو راديكاليته الفنية؟ إن الأعداد اللانهائية — على ما يبدو — من المتمردين الذين هم بلا قضية تجسد ما أسماه أدورنو «الامتثالية الانشقاقية»، في حين أن السخرية الضحلة

والكفاح الزائف البطولة ضد المؤامرات الخيالية يوفران ما أسماه بول بيكوني — المحرر السريع التقلب لدورية «تيلوس» التي قدمت النظرية النقدية لأمريكا — «السلبية المصطنعة».

لكنْ، بالتأكيد هذا الأمر لا ينطبق على فنانين عظماء مثل تشارلي شابلن أو بوب ديلن أو فرانسيس فورد كوبولا. لا يمكن الهجوم على الجودة الفنية لأعمالهم إلا إذا نزعنا صفة الفن عنها. مع ذلك، فإن هذا هو الادعاء الذي ادَّعاه هوركهايمر وأدورنو وماركوزه — ولو أنه أدخل عليه بعض التعديل، فهذا هو الموقف الوحيد الذي يتناسب مع حجة التشيؤ المعروضة في كتابَيْ «جدل التنوير» و«الإنسان ذو البعد الواحد».

تُقدَّم التفسيرات، وتُحدَّد المواصفات، وتُقَدَّم المبررات المتكلَّفة. ومع ذلك في نهاية المطاف، لم تؤيد مدرسة فرانكفورت أيَّ فنان شعبي، فمعظم أفرادها ببساطة لم يحبوا يومًا الثقافة الشعبية، فلم يكونوا يحملون أيَّ مَيْل تجاهها أو يُظهِرون أي اهتمام بإنجازاتها. وقد قال أدورنو في عمله «الحد الأدنى للأخلاق»: «إن كل زيارة إلى السينما تجعلني — على الرغم من يقظتي التامة — أكثر غباءً وأسوأ حالًا.» وقد عدل أدورنو هذا التصريح لاحقًا. لكن هذا الحكم العام نفسه — نفس هذه الإدانة الشاملة — يوجد في مقاله سيِّئ السمعة «عن الجاز» (١٩٣٦). لم يكن أدورنو واضحًا أبدًا بشأن ما يعنيه بكلمة «الجاز». ومع ذلك، سواءً كان يشير به إلى ذلك اللون الخاص من الموسيقى أو الموسيقى الشعبية بوجه عام، فإن هذا ليس بالأمر المهم. ولا يقدم مقالُه هذا تصورًا لما يمثل في الواقع تقليدًا له شريعته الخاصة، لا يوجد سوى تناول وجيز عن التجربة الحية للجاز، ونقاش أوجز عن علاقته بموسيقى البلوز، ثم تناول أكثر إيجازًا عن أصوله أو استحضاره للذهن صورة حياة سادتْها العنصرية والفقر، ويكتفي هذا المقال بتسجيل حالة الانتكاس النفسي وفقدان الفردية الناتِجَين عمَّا يفترض أن يكون ارتجالًا زائفًا وتأخير نبر ساذجًا لظاهرة جماهيرية باتتِ الآن (وهو الأمر المُثير للاهتمام بدرجة كافية) أقل شعبية من الموسيقى الكلاسيكية.

يعكس مقال «عن الجاز» تشاؤمًا ثقافيًّا عميقًا. إنه يعتمد على ادِّعاءات عامة. كما أنه لا يهتم بالتفريق بين الفنانين أو الأعمال الفنية، فلا يأتِي أبدًا على ذِكر أي مقارنات بين لويس آرمسترونج وبول وايتمان مثلًا أو ديوك إلينجتون ومقلِّديه، ولا يوجد به شيء عن الأغاني الرائعة التي أُعيد أداؤها مرات ومرات بأصوات مجموعة من المطربات الرائعات.

إلى ذلك الحد — في الواقع — يعكس مقال أدورنو الصورة غير المتميزة للمجتمع الخاضع للإدارة الشمولية التي ألهمتْ كتاب «جدل التنوير». إن كلمات الأغاني التي غنَّتْها بيسي سميث وإيثيل وترز وبيلي هوليداي لا تُثِير ظاهريًّا أي مقاومة حقيقية. مع ذلك، فما ينبغي أن تَعنِيه المقاومة يَبقَى أمرًا مُبْهَمًا كما كان شأنه دائمًا. والأمر نفسه ينطبق على السياسة. وحتى ماركوزه أقرَّ بالشيء نفسه حين كتب يقول في عمله «الإنسان ذو البعد الواحد»: «لا تنطوي النظرية النقدية للمجتمع على أي مفاهيم يمكنها سد الفجوة بين الحاضر والمستقبل؛ وحيث إنها لا تُقدِّم أي وعود ولا تُظهِر أي نجاح، فهي تَبقَى سلبية؛ ومن ثَم، فإنها تريد أن تظل مخلصةً لهؤلاء — فاقدي الأمل — الذين وَهَبوا ولا يزالون يَهَبون حياتهم للرفض العظيم.»

الفصل السابع

الرفض العظيم

كانت النظرية النقدية دافعًا فكريًّا مهمًّا للحركة الطلابية الأوروبية في ستينيات القرن العشرين. ومع ذلك، في الولايات المتحدة، لم تُتَرْجَم معظَم الأعمال المؤثرة عن النظرية النقدية إلا في سبعينيات القرن العشرين. وكان ذلك حين بدأت دوريات مثل «تيلوس» و«نيو جيرمان كريتيك» في تشكيل قاعدة جماهيرية والدعاية لممثلي النظرية الأَبْرَزِين. إن الأفكار المعقَّدة عن الاغتراب وهيمنة الطبيعة والانتكاس واليوتوبيا وصناعة الثقافة التي تتضمَّنها تلك النظرية جعلتْها مهمة للمفكرين الشباب الذين كانوا يشبون وسط الأحوال المضطربة في ذلك الوقت، والذين كانوا يحاولون فهم ما يحدث حولهم. لكن تمرد وتضامن الشباب استخدما صناعة الثقافة، وذلك لم يجعل طابعها الراديكالي أقلَّ واقعية. وسرعان ما أصبح من الواضح أن الفن ليس قضية خاسرة حتى بعد ظهور معسكر أوشفيتز. كما أن تماهي الثقافة والوعي السعيد لم يكن يومًا — أو لم يَكُن بعدُ — مطلَقًا كما قد يرغب بعضُهم في الاعتقاد.

الإدراك الجديد

كان النشطاء خلال ستينيات القرن العشرين لا يزالون يفهمون النظرية النقدية في سياق الماركسية. وقد أكَّد هربرت ماركوزه على أن تغيير المجتمع الصناعي المتقدم كان يتطلب تحرُّكَ الطبقة العاملة، لكنه شعر أن رؤيتها قد تغيرت بفعل صناعة الثقافة والمكاسب الاقتصادية والتركيب السياسي، وهكذا، لا يمكن للوعي الثوري أن ينشأ بين صفوفها. قد تُمِدُّ النساء والملونون والحركات المناهضة للإمبريالية في محيط النظام والمفكرون والبوهيميون الطبقةَ العاملة، ليس فقط بشرارة ثورية، ولكن بشيءٍ أقل تحديدًا من

ذلك؛ إنه إدراك جديد. هذه العوامل المحفِّزة الجديدة للثورة كانت ستجسِّد ما أَطلَق عليه أندريه برتون من البداية «الرفض العظيم».

هنا، مرةً أخرى، توضِّح النظرية النقدية علاقتها بالحداثة؛ إذ كان برتون أسطورةً بين الجماعة الطليعية الأوروبية، وكان مشعلًا هاديًا للسريالية. وقد دعا إلى التمرد على العادات الراسخة الخاصة بالحياة اليومية، وإلى التحرك المباشر من قِبَل البروليتاريا ضد الدولة. ومع ذلك — وفوق كل شيء — كان برتون يدعم شكلًا فنيًّا يرفض كل ما هو مألوف وتوافقي وتقليدي، فكانت رؤيته الجمالية مكرِّسة للهجوم على السرد والعقلانية الخطية.

كان كلٌّ من بنجامين وأدورنو مفتونَيْن بالسريالية خلال ثلاثينيات القرن العشرين، وكانا أيضًا يدعمان تقنيات المونتاج وتيار الوعي والتجلِّي وتحرير اللاوعي. وكان بنجامين على وجه الخصوص يرى أن السريالية تُثِير نوعًا من «النشوة الثورية» التي كان عدوها الحياة اليومية للمجتمع البرجوازي. وكان ماركوزه يرى أن الرفض العظيم يحرِّك المقاومة ضد القسوة والاستغلال والقِيَم غير الإنسانية التي يتبنَّاها المجتمع الصناعي المتقدم.

وقد رأى «مقال عن التحرر» — وهو من بين أشهر أعمال ماركوزه — أن الرفض العظيم يولِّد إدراكًا يوتوبيًّا. لكن القول بأن المتمردين الشباب كانوا يجسدون هذا مِن قَبيل المبالغة بالتأكيد، فربما لم تكن الجماعات المُهمَّشة يومًا مهمشة تمامًا بالدرجة المتصورة. وربما من الأفضل التحدث عن ظهور حركات اجتماعية جديدة — نتجت جزئيًّا بسبب التوسع في أسواق العمل — وتجريدها من المزاعم الثورية واليوتوبية. فقد تحققت أكثر نجاحاتها إبهارًا من خلال المحاكم والتشريع السياسي، لكن من السهل أن نكون متشككين لذلك الحد المفرط، فقد كانت هناك حالة منتشرة من النفور من الحرب و«المجمع الصناعي العسكري». كما كانت هناك مطالب راديكالية بالشفافية والمساءلة الديمقراطية.

وقد كانت برامج «المجتمع العظيم» التي أطلقها الرئيس ليندون جونسون استجابةً لضغوط مارستْها منظمات مجتمعية وحركات اجتماعية جديدة. وكان أفراد حركة «ركاب الحرية» التي قاتلتْ من أجل الحقوق المدنية في الولايات الجنوبية لأمريكا من خارج تلك الأنحاء، وفي أوروبا وأمريكا اللاتينية، كان المفكرون الراديكاليون مثل رودي دوتشكه وداني كون-بنديت اللذين أشعل أتباعهما فتيل موجة الإضرابات الكبرى التي

اندلعت عام ١٩٦٨ التي تميزت بنموذج الإدارة التلقائية الديمقراطي الذي أعاد ذكرى مجالس العمال وكومونة باريس.

كان الحفاظ على البيئة وحقوق الحيوان والهجوم على الشوفينية الذكورية جميعًا نتاج هذا الإدراك الجديد. وقد اختلط ضرب راديكالي من الإصلاح التعليمي بمطالبات الحداثيين الثقافيين بتغيير الحياة اليومية. وتغيرت الأعراف الجنسية والعلاقات بين الأعراق. وبدت جودة الحياة موضوعًا ذا أهمية جوهرية، ومما لا ريب فيه أن المفاهيم الجمالية قد تغيرت أيضًا. وقد أبدى اليسار الجديد تقديرًا عميقًا للذاتية، وسعى الملونون والنساء والشواذ والمفكرون إلى فهم العالم والحصول على قدر من المعنى والغرض الوجوديَّيْن لأنفسهم. وقد كان اليسار الجديد أول حركة جماهيرية تقدر التحول الثقافي، وكان ذلك هو ما خلق ارتباطه بالنظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت.

وقد صاحب الهجومَ المحافظ على الثقافة المعادية في ثمانينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة، ثم مرة أخرى في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر هجومٌ شامل على دولة الرفاهية والحريات المدنية باسم القومية والنظام العسكري والإمبريالية. وقد توقَّع ماركوزه شيئًا من هذا القَبِيل في كتابه «الثورة المضادة والتمرد» (١٩٧٢)، فقد توقَّع حدوث محاولات رجعية لتقويض الاهتمامات والمُثُل السياسية المرتبِطة بالإدراك الجديد. أما إدراكه هو نفسه فلم يتغير إلا بقدر تغير محور تركيزه. ويشير آخر أعماله المنشورة — «البُعد الجمالي» (١٩٧٨) — إلى أن «اعتماده على النظرية الجمالية لتيودور في أدورنو لا يتطلب أي شكر وتقدير خاص.» كانت لا تزال هناك بارقة أمل، لكنها كانت تتلاشى. وذلك الرفض العظيم الذي تجسد في الفن الحداثي ذي النزعة السياسية الواضحة (مثل فَنِّ بِريشت) اختفى آنذاك من المشهد. وحينئذٍ، لم يكن على الجماليات أن تؤكد على وعي حركة ما أو شكل جديد ما من الموضوع التاريخي، وإنما على الفردية الأصيلة التي يهدِّد وجودَها قوًى أكبر كثيرًا مما تخيل متمردو عام ١٩٦٨.

دائمًا ما تكون اليوتوبيا صُبُوًّا إلى السمو أكثر منها منتجًا مكتملًا، وبخاصةٍ حيث تُعرِّف صناعةُ الثقافة الحياةَ العامة، وحيث تُبَسَّط المبادئ باستمرار وتُحوَّل المُثُل إلى أفكار بديهية، ربما يُعَدُّ زرع هذا الصُّبُوِّ قيمةً في حدِّ ذاته. وكان ذلك بالتأكيد ما انتَهَى ماكس هوركهايمر إلى اعتقاده في السنوات الأخيرة من حياته، هذا علاوة على أنه عرف أن التجربة الفردية يمكن أن تُبَدَّل بسهولة، وأن الدافع النقدي في إطار السعي إلى السمو لا يمكن أن يُعتَبَر أمرًا مُسَلَّمًا به، فثمة عقاقير، وثمة واعظون، وثمة طوائف؛ ودائمًا هناك

الوعود بالخلاص والنعيم. إن صناعة الثقافة تعيش على السعادة؛ تلك السعادة المُنَمَّطة والمُعَدَّة سابقًا، لكن السعادة الحقيقية هي التي تُحارِب الواقعَ الشقيَّ، وهي لا تعبر إلا عن تجربة الفرد المستقل، تمامًا مثل مفهوم الفضل في الدين.

أكَّد هوركهايمر في عمله «الأنا وحركات الحرية» (١٩٣٦) على أن السعادة غير المشروطة ليس لها وجود، لا وجود إلا للصُّبُوِّ إليها. وهذا الصُّبُوُّ يرفض كل المحاولات التي يقوم بها الشكل السلعي والعقلانية الأداتية لتحويل الكيفي إلى كمي والمقدَّس إلى دنيوي. إن كلًّا منَّا يحمل بين جَنَبَاته تَوْقًا طبيعيًّا للخلود والجمال والسمو والخلاص والإله؛ أو ما أَطلَق عليه هوركهايمر في النهاية «التَّوْق للآخَر الكامل»، وهو لا يقدم أي وعود، ولا يصف أي طقوس، ولا يشترط أي كنيسة، لكن هذا التوق يقدِّم أساسًا لمقاومة المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية والتأكيد على الفردية، ولا يوجد أي شيء مشترك يجمع بين هذا التوق والديانات المنظمة. مع ذلك، فإن اعتماده على النفي يجمع بين آماله في بلوغ الفردوس وقدرته على تأكيد الذات تأكيدًا تجريبيًّا.

قال إرنست بلوخ ذات مرة إن الحقيقة ما هي إلا صلاة. غير أن أفضل وسيلة للتعبير عن الأشياء التي لا يمكن التعبير عنها هي الموسيقى، فهي تدفعنا إلى مواجهة مع الأشياء التي تكمن في أعماقنا. بالمثل، كان واضحًا أن أدورنو في عمله الكلاسيكي «فلسفة الموسيقى الحديثة» (١٩٥٨) يشير إلى الخلاص حين أصرَّ على أن الإشارة إلى «عودة شخص ما» «معبرة عن كل أشكال الموسيقى، ولو في عالم يستحق الموت.» ثمة طريقة عادةً ما يربط من خلالها كل هذا بين النفي واليوتوبيا من جهة والتجربة الوجودية من جهة أخرى. ويمكن استنباط الإشارات الخاصة بالوضوح والأمل (على الرغم من عدم تعريفهما أبدًا) من خلال الدين والفن والفلسفة، وذلك بعد تجريدها من كل التحديدات والتأملات. وكان هيجل يرى أن هذه المجالات العقلية تزداد وضوحًا بفعل التقدم التاريخي، إلا أن مدرسة فرانكفورت قد قلبت هذا المنظور رأسًا على عقب؛ فقد بات الدين والفن والفلسفة الآن تبادلية تقريبًا في إطار الحقيقة التي تُبرِزها والتي يتعذر التعبير عنها.

إن مدى الاختلافات القائمة بين هذه المجالات الثلاثة ليس له أي أهمية عملية. إن الحرية تتجاوز المحاكاة — شأنها في ذلك شأن الإله — والأمر نفسه ينطبق على جهنم. وحين أشار أدورنو إلى أنه «لا يمكن أن يوجد شِعر بعدَ معسكر أوشفيتز» — تلك العبارة التي كثيرًا ما تُقتبَس وكثيرًا ما تُراجَع، والتي اختتم بها مقاله

«النقد الثقافي والمجتمع» (١٩٥١) — كان يقصد تمامًا ما أشرنا إليه، واليوم تتخذ أحكام الدين اليهودي شكلًا جماليًّا. كذلك تجسُّد الشر — شأنه شأن تجسد الخير — يُلمَّح إليه ولا يُصوَّر أبدًا: فلا تشيؤ الإله يمكن أن يكون كاملًا بالقدر الكافي ولا تشيؤ محرقة الهولوكوست يمكن أن يكون مُرعِبًا بالقَدْر الكافي. وقد استنتج أدورنو الآثار الراديكالية المترتِّبة على هذا الموقِف في كتابه «الحد الأدنى للأخلاق» حين كتب يقول: «بقدْر ما تبتعد الثقافة عن الإنسان؛ تستطيع أن تكون مخلصةً له.»

تبنِّي النَّفْي

تنفَّست مدرسة فرانكفورت هواء الحداثة الأوروبية. فبدءًا من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى فوز هتلر في انتخابات عام ١٩٣٣، بدا أن ثمة جماعة طليعية دولية تقاوم المجتمع الجماهيري الناشئ وتأكيده على البيروقراطية والتنميط والعقلانية العلمية والشكل السلعي. فقد سَعَتْ أعداد لا تُحصَى من الانطباعيين والتكعيبيين والتعبيريين والمستقبليين والدادائيين والسرياليين إلى اختبار العالم على نحو جديد، وعبْر موجة عارمة من البيانات الفلسفية الجمالية، شنُّوا هجومًا على كل شيء مرتبط بالأهداف «الواقعية» للفن باسم الخيال اليوتوبي وتحرير الفردية، وانتقلت المقاومة من ساحة السياسة إلى ساحة الثقافة. أو كما في حالة مدرسة فرانكفورت، تمتزج اللحظة التي تقدم فيها الفلسفة تأملًا نقديًّا بالقوة التجريبية التي تسلط الجماليات الضوء عليها، فتحول النفي إلى مرحلة من المقاومة المتسامية التي تكافح فيها الذاتية أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة.

لطالما كانت مدرسة فرانكفورت متشككة في السياسة المنظمة. فقد كانت آراؤها عن الاغتراب والتشيؤ تنطوي على الاعتقاد بأن ربط النظرية بالتطبيق من شأنه توسيع خطط هؤلاء الذين ينزعون إلى التبسيط الساذج والخطير للأمور. وبَدَتْ مخاطر معاداة الفكر واضحة، وقد عبَّر أدورنو في مقال «اعتزال» وفي المقالات الأخرى التي يضمها كتاب «نماذج نقدية ٢» (١٩٦٩) عن احتقاره لهؤلاء الذين يقولون «كفى حديثًا»، فالتطبيق الذي تمنَّى هؤلاء «الاشتراك فيه» لم يُقدَّر له أبدًا أن يكون راديكاليًّا بالقدر الكافي بالنظر إلى الطريقة التي كانت صناعة الثقافة تقدِّمه بها، وكانت هناك دروس مستفادة يجب على الشباب أن يتعلموها من الحركات الشمولية بأجهزتها الدعائية واحتقارها للفرد. وكان التأكيد على الفردية أفضلَ سبيل لمواجهة المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية. لكنَّ ثمة شيئًا يخدم المصلحة الذاتية في كل هذا.

إن النشاط الذي يُظهِر وجود علاقة معقولة بين الغايات والوسائل ليس هو نفسه النشاط الذي هو غاية في حد ذاته أو ما يطلق عليه أدورنو «الاتجاه الفعلي». بالتأكيد، لا يمكن اختزال النظرية في التطبيق. إلا أن هذا لا يَعنِي أنه ينبغي لها أن تتجاهل إلقاء الضوء على القيود المفروضة على التغيير والفُرَص السانحة لتحقيقه. إن كون النشاط السياسي لا يؤدِّي دائمًا إلى تأمل لَدَرْسٌ صعب، وقد أصاب أدورنو حين درسه. لكن دعوته لـ «التفكير» تبدو كأنها تكليف صارم من معلم ريفيٍّ؛ فهي تصير كلمةً رمزيةً للبقاء بمعزلٍ عن الجدل. وهكذا يبقى الاعتزال كما هو: رفض الاشتراك في المشروع المنظم للتغيير المؤسسي والانسحاب منه.

ويُعَدُّ مقال أدورنو المنشور بعنوان «انخراط» المتضمَّن في كتابه «ملاحظات على الأدب» (١٩٦٩) هجومًا مباشرًا على برتولت بريشت وجان بول سارتر. كان كلاهما متعاطفًا مع الشيوعية، وأكد كلاهما على الحاجة إلى ربط الأدب برؤية متحيِّزة للاتجاهات السياسية. وقد كتب سارتر في مقاله «ما هو الأدب؟» (١٩٤٧) يقول إنه لا يمكن كتابة رواية تؤيِّد معاداة السامية ثم تُوصَف بالعظمة. وقد رد أدورنو عليه — واضعًا نُصب عينيه مسرحيات بريشت التعليمية مثل «الإجراءات المتخذة» (١٩٣٠) التي تضم السطر الشهير «إن للحزب ألفَ عين وليس لنا سوى عينين» — بقوله إنه كذلك لا يمكن كتابة رواية تثني على محاكمات موسكو ثم تُوصَف بالعظمة. ولطالما كان يظن أن فكرة الأدب المنخرط في السياسة تمثِّل تناقضًا لفظيًّا؛ إذ لا يمكن للأدب حينئذٍ أن يقدم نقدًا للكل (حيث إن العمل الفني دائمًا ما يكون متحيزًا في رؤيته السياسية) أو أي رؤية يوتوبية ذات مغزًى (حيث إن السعادة الحقيقية دائمًا ما تتجاوز التشيؤ).

إن القدرة على تصوير استئصال الذاتية في مجتمع خاضع للإدارة الشمولية — هذا العالم الكابوسي الذي تسوده البيروقراطية والذي لا فكاك منه ولا مغزى له — هي بالتحديد ما جعلت كتابات فرانس كافكا بالغة الأهمية بالنسبة إلى هذا التوجه المختلف للنظرية النقدية. هناك دائمًا شيءٌ مراوغٌ في أعمال كافكا، ما هو؟ ليست الذاتية فقط، سواءً كانت ذاتية الشخصية أو ذاتية المشاهد، وإنما الأسلوب الذي تُقدم به هذه الذاتية.

يوضح كتاب «النظرية الجمالية» (١٩٦٩) مفاهيم الذاتية والحرية واليوتوبيا التي تقاوم كلَّ أشكال التشيؤ. يلفت هذا العمل العظيم لأدورنو — الذي يُبرز قدراته الفكرية الاستثنائية ويبرر جاذبيته الدائمة — الانتباه إلى التوترات التي تظهر في العمل الفني باعتباره كيانًا اجتماعيًّا؛ ومن ثَم تقوم رؤية كانط للتجربة الجمالية على أنها تبرز

نوعًا من العشوائية المتعمدة في إطار الظاهرة نفسها التي تجسد أشكالًا محددة من القمع، وفقًا لماركس. ينطوي العمل الفني على تناقضات بين الشكل والمضمون، والتأمل والتجربة، والأسلوب والإلهام، والأمل اليوتوبي والنفي الأنثروبولوجي؛ ومن ثَم يكون العمل الفني بمنزلة «مجال قوى» للتوترات المتعارضة. وينبغي على الجماليات النقدية أن تلقي الضوء على هذه التوترات. وليس الهدف الحقيقي من هذا خلقَ تصور مشترك للعالم عبر نوعٍ من التماهي المشترك مع الشخصيات أو القصص أو الموضوعات، وإنما يتمثَّل الهدف الحقيقي في تكثيف التجربة. وهذا هو السبب وراء أن اللحظة النموذجية في الفن تتمثل في «تصاعد حدة التوتر»، وفقًا لأدورنو.

لا يوجد كثير من الفنانين القادرين على توليد هذه اللحظة، ويتصف مقال أدورنو «فهم «نهاية اللعبة»» (١٩٦١) الذي يتناول فيه مسرحية لصامويل بيكيت بأنه تقصٍّ بحثي محترف للأسلوب الدرامي وتلخيص رائع لرؤية أدورنو الجمالية العامة. إن بيكيت يخلق عالمًا وهميًّا يختبره كل فرد بنحو مختلف. ويتجلى «محتوى الحقيقة» لهذا العالم في مقاومته المنسوجة من الجماليات للعالم الذي يسوده التشيؤ والاغتراب، ومع ذلك، يتعذر التعبير عن طبيعة استجابته؛ فكل فرد من الجمهور يراها على نحو مختلف.

يعبر ذلك التوق للآخر الكامل عن نفسه ضمنيًّا. كان أدورنو بالتأكيد واعيًا لهذا الأمر. ومع ذلك، تعلم أدورنو من بنجامين أن النقد الجمالي يعتمد على الأمل (اليائس) في الخلاص. فليست هناك أيام خوالٍ رائعة كما يَمِيل الرومانسيون والمحافظون إلى الاعتقاد. وتوجِّه مسرحية بيكيت «أيام سعيدة» (١٩٦١) هجومًا شديدًا على تلك الفكرة من خلال شخصياتها التي دُفِنَت — في النهاية — في الرمال حتى أعناقها، وهي لا تزال تتذكر ذكريات الماضي التي لم تحدث أبدًا. كلتا هاتين المسرحيتين لبيكيت فقيرتان في الإخراج المسرحي والحوار. ينبغي ملاحظة أن أدورنو طالما كان يسعى إلى الحيلولة دون انحطاط استخدام الشكل الجمالي إلى الشكلانية، ودون سقوط التوق إلى اليوتوبيا في فخ اللاعقلانية، ويكمن أسلوبه الإصلاحي في الربط النقدي بين العمل الفني وأنطولوجيا الأوضاع الخاطئة ورفضه كافة المحاولات الساذجة لعيش الحياة الخاطئة على نحو صحيح.

يمثِّل كتاب أدورنو «الجدل السلبي» (١٩٦٦) التعبيرَ الفلسفي عن هذا التوجه. ينطلق هذا الكتاب من «نقد» المثالية الذي يقوم على كتاب أدورنو «ثلاث دراسات عن هيجل» (١٩٦٣). ومرة أخرى يصبح الانفصال بين التاريخ والحرية محورَ الحديث. ولا

يمكن وجود تناغم جاهز بين الفرد والمجتمع. ولا يمكن خلق وحدة بين الذات والموضوع. التاريخ هو ميدان انعدام الحرية والخنوع المتزايد للذاتية وانتصار الضرورة والعقلانية الأداتية على السعادة والذاتية. وقد قضى انتصار الشمولية على الاعتقاد في مسيرة التقدم. وكان وضع مفهوم للفرد في سياقٍ كونيٍّ خطأً منذ البداية.

وقد استسلم كانط لتلك الفكرة، وحذا هيجل وماركس حذوه. فبدا أن رؤيتهم الغائية تبرر كل تضحية باسم تحقيق وحدة مشئومة بين الذات والموضوع. وبات الفرد مجردًا من وسائل الحماية التجريبية، وعمليًّا لا سلطة له ولا تأثير، وخاضعًا لروح العالم أو للطبقة العاملة.



شكل ٧-١: وفقًا لتأويل تي في أدورنو، فإن مسرحية «نهاية اللعبة» لصامويل بيكيت تستحضر الذاتية ومن ثَم تقاوم المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية. وتُظهِر هذه الصورة مشهدًا من المسرحية.

يقاوم عملا أدورنو «الجدل السلبي» و«ثلاث دراسات عن هيجل» هذه المجموعة من الافتراضات. فكلاهما يُظهِر كيف يقوِّض «نفي النفي» الهيجلي — الذي يُفْتَرَض أنه يُنتج

محددات أكثر إيجابية للحرية — الاستقلالَ في واقع الأمر عبر التشيؤ المتزايد. ويؤيد هذان العملان النفيَ في حد ذاته دون الإشارة إلى تصور تاريخي للتقدم. من المستحيل حلُّ هذه التوترات بين الفرد والمجتمع؛ لذا، فإن محاولة إبراز ذلك فكرة فاشلة، على الجانب الآخَر، يؤكد الجدل السلبي على اللاهوية بين الذات والموضوع، والفرد والمجتمع، وكذلك بين الخاص والعام. ومع ذلك، فإنه لا يمكن ببساطة الإعلان عن هذه اللاهوية؛ لذا، يلزم التأمل النقدي لشرح كيفية التعبير عن اللاهوية في أي ظرف بعينه وكيفية تجنب التجربة المعنية للتشيؤ.

يعبر أدورنو عن المسألة بوضوح في إحدى محاضراته التي قدمها في عام ١٩٦٥، والتي تناول خلالها عمله «الجدل السلبي»، حيث قال: «إن الفلسفة هي المجهود المتناقض المتمثل في قول ما لا يمكن قوله، عبر التوفيق والسياقية.» ويعزز التَّوْقُ للآخَر الكامل موقفًا يجب أن يسعى فيه المفاهيمي باستمرار لإدراك اللامفاهيمي، وتتجلَّى هذه العلاقة بين رؤية أدورنو ورؤية بيكيت في روايته «اللامسمى» (١٩٥٣): «لا أستطيع الاستمرار. وسأستمر!»

تتضمن المقاومة رفض أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة دون الاعتقاد بإمكانية تغييرها. فيمتزج ما هو فلسفي بما هو جمالي وديني كذلك. وهكذا لم يتم تغيير فكر هيجل بالكامل فحسب، بل انقلب رأسًا على عقب: فقد أُلغيت الاختلافات الكيفية بين اللحظات الثلاث التي تنطوي عليها فكرته المُطلَقة. فلم يَعُدْ يتبقَّى هناك سوى التأمل في ذلك التوق غير المحدد، الذي لا يمكن تعريفه، إلى الحرية، والذي أثاره الواقع الذي ينكر إدراك هذه الحرية. هنا كانت آخر بقايا التضامن. ليست هناك مساحة في نقد النقد للمؤسسات أو المنظمات القادرة على دعم (أو إعاقة) التضامن في عالم يغلب عليه الشكل السلعي والتسلسل الهرمي البيروقراطي وصناعة الثقافة.

إن التضامن — شأنه شأن المقاومة — يتخذ شكلًا ميتافيزيقيًّا جديدًا. ويصر منطق المادية التاريخية على نحو جوهري على مثل هذا التغيير. فقد اختفتِ الشيوعية، ورُوِّضَت الديمقراطية الاشتراكية، وجعلت صناعة الثقافة تصور وجود عامل محدِث للتحول أمرًا مستحيلًا. والواقع نفسه ينادي بتفضيل الميتافيزيقا على المادية؛ ومن ثَم، كتب أدورنو في عمله «الجدل السلبي» يقول: إن «الفلسفة — التي بدا يومًا أنها اندثرت — ما زالت موجودة؛ لأن لحظة إدراكها قد فاتت.»

الفصل الثامن

من الاعتزال إلى التجديد

كان المقصد الأصلي من النظرية النقدية أن تكون بديلًا عن الأشكال السائدة من كلٍّ من الميتافيزيقا والمادية. وكان هدفها إلقاء الضوء على مصادر القمع الخفية واحتمالات إحداث التحول المهملة. مع ذلك، وعقب اندلاع الحرب العالمية الثانية، خَلصَت مدرسة فرانكفورت إلى أن البدائل التي ستحقق التحرر قد تلاشت، لقد استيقظت النظرية النقدية في الليل الهيجلي «الذي تبدو فيه كل الأبقار سوداء.» اتخذت المقاومة شكلًا متزايد الوجودية، وقد صارت تعتمد آنذاك على تكثيف اللاهوية بين الفرد والمجتمع، وصار «النظام» النقطةَ المرجعية، وقد واجه النفي أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة، وحاربت لمحات عن اليوتوبيا الحضارة. كتب بريشت ذات مرة يقول: «إنه يريد كل شيء أو لا شيء، وفي إطار الرد على هذا التحدي، دائمًا ما يجيب العالم بقوله: إذن، فاللاشيء أفضل.»

نظرية نقدية للمجتمع

حققت مدرسة فرانكفورت شهرتها في البداية في الولايات المتحدة، حيث كانت تروق لما أطلق عليه مارتن جاي — أول مؤرخ لهذه النظرية — «جيل عام ١٩٦٨» في ثمانينيات القرن العشرين، كانت النظرية النقدية لا تزال تُعتَبَر غريبة الأطوار في الحلقات الأكاديمية التقليدية، وشاذةً نوعًا ما حتى بين المفكِّرين التقدميين. لكن، مع انهيار اليسار الجديد، أصبحت مدرسة فرانكفورت مدرسة فكرية مهمة. وشرعت الدراسات القانونية والعرقية والدراسات الجنسانية النقدية في تقصِّي الأنماط والافتراضات السائدة، مع ذلك، ومع ظهور جماعات تابعة من ظلال الحياة العامة، بدأ الهجوم الشامل على نظام الهيمنة المتكامل في التآكل. وظهر تأكيد جديد على مكافحة السرديات الكبرى والقواعد الراسخة

للتقليد الغربي، بل دخلت الثقافة الشعبية إلى ذلك المزيج، فبدأت النظرية النقدية للمجتمع — أو تماسكها — تتقوض. وبدأ غرضها المحدِث للتحول يتخذ أشكالًا متزايدة التعسف.

لم يتم تقديم اقتراحات جديدة فيما يتعلق بالاستغلال الإمبريالي والتناقضات الاقتصادية والدولة ووسائل الإعلام وطبيعة المقاومة في المجتمع الحديث. إن النفي يفسد النظرية النقدية. فوَرَثة هيجل وماركس المفكرين الآن يفتقرون إلى فهم السلطة؛ ومن ثَم، يفتقرون إلى القدرة على مواجهة اختلال ميزان القوة. توجد الوسائل العلاجية لذلك في بعضٍ من كتابات مدرسة فرانكفورت المُهمَلَة.

تقدم مقالات مثل «رأسمالية الدولة» (١٩٤١) لفريدريش بولوك نقطة انطلاق جيدة في هذا الإطار. فتحليله للاقتصاد الموجَّه يُجبِرنا على تأمل إن كان الحديث عن سوق حرة غير ملائم وإن كانت المفاهيم القديمة المتعلقة بالتأميم مناسبةً للاشتراكية، ويحذر مقال «الظروف المقيدة والانطلاقات الثورية» (١٩٦٥) لأوتو كيرشهايمر من ميول الدولة الحديثة إلى جعل السلطات الطارئة مسألة «عادية». أما مقالات مثل «تاريخ فكرة التغيير الاجتماعي» و«نظريات التغيير الاجتماعي» لهربرت ماركوزه وفرانس نويمان اللذين نُشِرا بعد وفاتهما، فتتحدَّث عن الافتراضات السابقة التي يجب أن تواجهها أي نظرية نقدية حقيقية للمجتمع.

دائمًا ما تتعامل الفروع الفلسفية والأدبية المعاصرة للنظرية النقدية مع السلطة باعتبارها بناءً اجتماعيًّا أو لغويًّا مصطنعًا. تختفي عملية التراكم، ويكون للنظام حياة مستقلة بذاته، ويتوجَّب على الأفراد أن يجدوا أساسًا مشتركًا للتضامن في مفاهيم مثل التقدير أو الاكتراث التي تفتقر إلى أي مرجعية تنظيمية أو مؤسسية؛ ومن ثَم، تنفصل الهيمنة عن الاستغلال وينفصل المبدأ عن المصلحة. وقد قدم يورجن هابرماس بديلًا للاتجاهات الميتافيزيقية والذاتية العلنية داخل النظرية النقدية.

يرى هابرماس التواصل باعتباره متأصلًا بطبيعته في الطبيعة المنفتحة التي تميز الخطاب، وتقدير كل مشارك بقدْر سواء، واستعداد كل مشارك لتغيير رأيه حين يواجه بحجة أفضل. إن التواصل باختصار لا يتطلب شكلًا من الأخلاقيات الميتافيزيقية المنفصلة عن التطبيق. إنه ينطوي على «برجماتيته العمومية» الخاصة به. أو — بعبارة أخرى — تحافظ أخلاقيات التواصل على الاستقلال، بينما تُعزِّز التضامن الذي تنطوي عليه الرغبة في التواصل. وهؤلاء الذين ينكرون الأعراف الخاصة بتلك الأخلاقيات، أو هؤلاء الذين

يمارسون السلطة على نحو تعسفي، يُنكِرون الوسائل التي يستخدمونها في الإقناع: إنهم يَجِدون أنفسهم عالِقِين — إذا تحدثنا على نحو فلسفي — في «تناقض أدائي».

لكن الاتجاه الميتافيزيقي في النظرية النقدية قد قاوم — أو لِنقل تضمَّن — تحدي هابرماس. فيجسد كتاب «قواعد روبرت التنظيمية للاجتماعات» لهنري مارتن روبرت مبادئ مشابهة. ومسألة إن كان المشاركون في عمليات التواصل يتخذون هذا الكتاب الهادف إلى توجيه الاجتماعات العامة على محمل الجد شأن آخر بالتأكيد. إن الإسهام التطبيقي للبرجماتية العمومية ليس واضحًا. تجعل أخلاقيات التواصل الليبراليين والعقلانيين يُهنِّئون أنفسهم كلما تجنَّبوا الوقوع في تناقضٍ أدائي، ومع ذلك، كان كثير من خصومهم السياسيين يقدرون قيمة الحدس والتجربة في تقييم ادِّعاءات الصحة، أما الآخرون الأكثر تطرفًا، فليس لديهم اهتمام على الإطلاق بأي ادِّعاءات صحة، معظم هؤلاء الأشخاص سيردون على الأرجح إذا ما وقعوا في تناقض أدائي: فماذا إذن؟

إن النطق بالحقيقة أمام السلطة يستلزم القدرة على جعلها مرئيةً وملموسة. يقدم كتاب «الشخصية السلطوية» (١٩٥٠) خدمة مهمة في هذا الشأن. يشير ذلك الكتاب الذي حرره أدورنو بالمشاركة مع مجموعة من الكُتاب الآخرين إلى الاختلافات النفسية بين الأفراد، وينادي بإعادة تربية معادي السامية بوجه خاص، والشخصية المتعصبة المحدودة التفكير بوجه عام. وباستخدام الأدوات التجريبية مثل «مقياس الفاشية» الشهير، يوضح مؤلفو هذا الكتاب بنيةَ الشخصية الرجعية وينتقدون آثارها. ويؤكدون كيف تُظهِر الشخصيةُ السلطوية الاحتقارَ لكلِّ ما هو غريب وجديد ومختلف. ويُلقُون الضوء على مَيْل هذه الشخصية للعنف، وينادون بسياسات تُعزِّز التسامح.

بالطبع، للوهلة الأولى، ثمة غرابة في أن يصدر هذا عن مبتكر مفهوم الجدل السلبي. يهاجم هذا الكتاب التعليم الجماهيري والتأقلم مع المعايير المؤسساتية. ثمة احتمال قائم الآن للتدخل فيما يعُتَبَر في أي موضع آخر كُلًّا متلاحمًا، لكن، حينئذٍ، يقع الحذر من أن الشخصيتين السلطوية واللاسلطوية ليستا مختلفتين في النوع بقدر ما هما مختلفتان في الدرجة. ويَظهَر أن الاختلاف الكيفي بينهما وهميٌّ أكثر منه حقيقيًّا. ويتأرجح المؤلفون ما بين تبنِّي الإصلاح وإنكار منفعته.

في «مدخل إلى علم الاجتماع» (٢٠٠٠) — وأعمالٍ أخرى — صرَّح أدورنو بمعارضته للسلبية المدنية ودعمه للإصلاح التقدمي. إلا أن مسألة التحرك لإحداث التغيير بقيت مجردةً. كما أنه لم يتناول أثر الإصلاح على المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية أو

أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة. وفكرة أن أدورنو كان ينبغي أن يضطلع بنقد علاقة التبادل في ظل الرأسمالية لا يغير من الأمر شيئًا. إن المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية والسلبية الأصيلة التي يتطلَّبها منفصلان عن أي مفهوم مقبول عمومًا للتحرك السياسي؛ لذلك في محاضرة «النظرية والتطبيق والفلسفة الأخلاقية» (٢٠٠١)، استطاع أدورنو تصور شكل جديد من التطبيق «يخالف الدعوة للعملية»، بل و«ينطوي على عنصر عملي بداخله»؛ وذلك نظرًا لأنه يرفض أي استخدام أداتي. أو — بعبارة أبسط — تصبح النظرية تطبيقًا؛ بالرغم من أنها ليست بحاجة إلى الإسهام بشيءٍ ذي آثار ملموسة من أجل تحرير المجتمع.

يلزم الفحص الدقيق للتحول الميتافيزيقي الذي شهدته النظرية النقدية فيما يتعلق بتصنيفات مثل المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية وأنطولوجيا الأوضاع الخاطئة. فالادعاءات التجريبية لمدرسة فرانكفورت فيما يتعلق بالأول باطلة والاعتماد الفلسفي على الأخير لا يساعد على جعلها حقيقية. إن استبعاد البروليتاريا بصفتها عنصرًا فاعلًا ثوريًّا لا ينتج عنه مجتمع خاضع للإدارة الشمولية، وإنما يتسبب في انشقاقات بين النخبة — أو الطبقة الحاكمة — حول بعض السياسات الاجتماعية والقِيَم الثقافية والتطورات المؤسسية؛ ولهذا الأمر آثار مختلفة للغاية على الطبقة العاملة والجماعات التابعة. لا يزال التعارض قائمًا بين ما أطلق عليه ماركس الاقتصاد السياسي لرأس المال والاقتصاد السياسي للعمالة.

إن إغفال صراعات المصالح الأيديولوجية والمادية الحقيقية باسم صورة مثل المجتمع الخاضع للإدارة الشمولية يعرقل القدرة على تفسير الأحداث بطرق هادفة ومبتكرة. إن الأمر ينطوي على ما هو أكثر من سوء التفاهم التواصلي أو تعرض العالم للخطر. تشير مفاهيم التضامن الهادفة إلى وجود صراعات حقيقية داخل المجتمع. وحين لا تَحظَى كلٌّ من المقاومة والهيمنة — في الواقع — بالتقدير، فإنهما تفقدان خصوصيتهما التاريخية؛ ومن ثم تفقدان ماديتهما، فتصبحان مجرد كلمتين لا أكثر.

كان الاغتراب والتشيؤ يومًا يعبران عن تجربة الهيمنة وحتمية التطبيق المحدِث للتحول. والآن باتا يعملان في الأغلب على تبرير التراخي. في رأيي، لكي نُعِيد لهذين المفهومين أهميتهما مرة أخرى، من المهم التمييز بينهما، ولربما كان من الأفضل البدء على النحو التالي: عَرَّف ماركس الشاب الاغتراب وعينه على التغلب على تقسيم العمل وإعادة التأكيد على السيطرة البشرية على عمليات الإنتاج.



شكل ٨-١: ظهر اتجاهٌ جديدٌ للنظرية النقدية يرجع أصله إلى نقش شهير على التمثال الذي يعلو شاهد قبر كارل ماركس في لندن: «لم يفعل الفلاسفة شيئًا سوى تفسير العالم. المهم هو تغييره!»

لكن في القرن العشرين، اتخذ الاغتراب دلالات أخرى. فنظرًا لكون الاغتراب مراوغًا ومعاندًا، صار مرتبطًا بمشاعر الذنب والخوف والفناء والافتقار إلى المعنى. وتمثِّل اليوتوبيا ردَّ الفعل الوحيد للاغتراب، أو — لنقل — للمشكلات الوجودية التي نُبتَلَى بها والأسس الأنثروبولوجية التي يَنبَنِي عليها وجودنا. وعلى النقيض، ينبغي اعتبار التشيؤ قابلًا للاستبدال، وأنه المستهدف من التحرك الاجتماعي. إنه لا يُظهِر إطار عمل المجتمع الصناعي المتقدم بقدر ما يُظهِر أثر آلية عمله. إن العقلانية الأَداتية لا تعدو مجرد تقنية رياضية للتعامل بكفاءة مع الندرة؛ بإمكانها أن تمكِّن ضحايا تحيزات ما قبل

الرأسمالية بالسهولة نفسها التي تستطيع بها اختزال العامل إلى إحدى تكاليف الإنتاج والبشر إلى موارد يمكن الاستغناء عنها.

إن المهم ليس الطابع الشكلي للبيروقراطية والعقلانية الأداتية، وإنما القِيَم والمصالح (التي غالبًا ما تكون خفيةً) التي تحدد الكيفية التي يُوظفان بها، فينبغي على النظرية النقدية التدقيق في الغايات القصدية، أو لنَقُل، الأولويات والمصالح المختلفة المطمورة في السياسات والمؤسسات التي تشكل حياتنا. والتركيز الشديد على الطابع الشكلي للعقلانية الأداتية هو في حد ذاته تعبير عن التشيؤ الذي له آثار موهنة على تأويل العلوم ومناهجه.

لقد واجهتِ النظريةُ النقديةُ الماركسيةَ التقليديةَ في البداية من خلال فصل الدراسة المتقصِّية للمجتمع عن الدراسة المتقصية للطبيعة. لكن يُضعِف التعامل مع العقلانية الأداتية من منظور شكلاني معرفي هذا الفارق. وكل المحاولات الاجتماعية لتشكيل سياق للنظريات العلمية والابتكارات التكنولوجية مشروعة ومهمة. لكن أن تحكم نظرية معيارية على آليات العمل الداخلية الخاصة بالنظريات العلمية والتقنيات، فهذا شأن آخر، وبعبارة أكثر صراحةً، تستطيع النظرية النقدية تقديم وجهات نظر مثمرة عن الأصل التاريخي والاستخدامات الاجتماعية — على سبيل المثال — لنظرية النسبية التي قدَّمها ألبرت آينشتاين. لكن، لا ينبغي لها أن تحاول إصدار أحكام فلسفية عن طبيعة حقيقتها.

إن مكافحة التشيؤ لا تُلغِي الحاجة إلى الخبرة التخصصية والقدرة على معرفة ما يتحدث عنه المرء. إن الرؤى اليوتوبية لعلم جديد، ولا سيما علم تنعدم فيه معايير التحقق من ادعاءات الصحة الخاصة به، ترتبط كذلك بالتشيؤ الذي تعارضه. قد تنتفع النظرية النقدية بدرجة أكبر من خلال البناء على مفهوم «القابلية للتفنيد» الذي قدَّمه السير كارل بوبر في كتابه «منطق الاكتشاف العلمي» (١٩٥٩). إن الجدل الشديد حول الوضعية خلال ستينيات القرن العشرين بين مدرسة فرانكفورت وخصومها الأكثر ميلًا إلى العلم تناول تلك المسألة وغيرَها من عدد من وجهات النظر الرائعة. ومع ذلك، يَمِيل مؤيدو النظرية النقدية عادةً إلى التقليل من قدر الأهمية المنهجية والآثار العملية المترتبة على النظر إلى ادِّعاءات الصحة العلمية على أنها مؤقتة وقابلة للمراجعة في ضوء البحث المستقبلي. مثل هذا الموقف — في الواقع — يتناسب تمامًا مع المشروع النقدي.

من المؤكد أن الأُطُر العلمية ومعايير التحقق من ادعاءات صحتها سوف تتغير تمامًا. بل ستحدث «تحولات مفاهيمية». ألْمَح توماس كون في مؤلفه الكلاسيكي «بنية الثورات

العلمية» (١٩٦٢) — مع ذلك — إلى أن هذه التحولات المفاهيمية ستحدث نتيجةً لمواجهة مشكلات جديدة لا تستطيع المناهج العلمية القديمة علاجها بالدرجة الكافية، وليس نتيجةً لانخراط الفلاسفة في نوع من الإدانة المجردة للعلم، التي تستند إلى رؤية يوتوبية غير واضحة.

على النقيض، قد يكون لدى المناهج اليوتوبية الواضحة شيء تقدمه، فمِن دون نبذ العلوم الطبيعية، وإنما عبر تحديد صلاحية تطبيق مفاهيمها، يقدم كتاب إرنست بلوخ «ابن سينا واليسار الأرسطي» (١٩٤٩) رؤية كونية مبتكرة للطبيعة تقوم على إعادة تأويل فكر أرسطو. فبإلقاء هذا الكتاب الضوء على مفاهيم أرسطو المهملة عن الإمكانية والديناميكية اللازمة لفهم هذا العالم، وتوظيف ابن سينا وابن رشد لمقارنة الطابع الحي للطبيعة (الطبيعة الطابعة) بصورها التجريبية (الطبيعة المطبوعة)، أنتج رؤية للنظام البيئي التي كان لها أن تكون ذات أهمية عميقة لعلم البيئة الحديث وحركة الحفاظ على البيئة.

يرى بلوخ أن الطبيعة لا يمكن أن تُختَزَل في مكوناتها التجريبية، (وهذا بالتحديد ما تفترضه العقلانية الرأسمالية)، وأنها أحد عناصر استمرارية الحياة بالنسبة إلى البشر. إن العقلانية العلمية ذات النمط التقليدي تحتفظ بمكانتها، لكن العنصر الكوني الذي تنطوي عليه الطبيعة يضع حدودًا لما تستطيع العقلانية الأداتية تحقيقه، وتبرز الأولويات الأخلاقية لتوظيفها. فيصبح النظام البيئي هدفًا للرعاية والحماية. إن إدراك ذات الطبيعة، أو سمة البقاء على الحياة التي تنطوي عليها — والتي تختبئ وراء مظاهرها الموضوعية — هو المتطلب الأساسي للراديكالية الأصيلة وأي مفهوم ذي مغزًى لليوتوبيا. ومع ذلك، ينطوي تقصي بلوخ التأملي في المادية — بغض النظر عن مشكلاته — على دلالات اجتماعية: فنَقْدُه يمثِّل استجابةً مفاهيمية إيجابية للافتراضات البيئية القائمة التي كان لها مثل هذه الآثار المدمِّرة.

لم يكن الاضطلاع بالنقد يتطلب انفصالًا أنثروبولوجيًّا عن الواقع. يلزم وجود قواعد لتقييم البدائل فيما يتعلق بأي موضوع بعينه، إلا أن هذه القواعد تكون مجردة لو لم تُربَط بالمصالح الدائمة التضارب والقدرة على تطبيقها. إن السلطة عنصر متأصل في المجتمع الحديث. وهي ليست بكيان اصطناعي ولا هي حتمية تعسفية للإرادة، بل إن وساطتها ومحدداتها تحدد طابع المجتمع ورد الفعل السياسي تجاهه، وتصبح الحرية — مجددًا — رؤية متبصرة في الضرورة.

يشير فرانس نويمان ضمنًا إلى هذه المسائل في مقالَيْه الكلاسيكيين «مداخل إلى دراسة السلطة السياسية» (١٩٥٠) و«مفهوم الحرية»، فيذكر أن المشكلة بالنسبة إلى المجتمع الحديث ليست تقليص السلطة السياسية بقدر ما تتعلق بتوظيفها العقلاني، فقط بتوضيح هذا الفارق يصبح من الممكن إنقاذ نظرية التشيؤ من أن تتشيأ، يبدأ النقد من التزامه تجاه الحرية، ولكن لكي يتحقق هذا، يتعين على النظرية أن تضم إليها مسألة السلطة، ومثلما تستطيع المؤسسات الاحتفاظ بقدر كبير من السلطة، يمكنها كذلك ألَّا تَحتَفِظ إلا بقدر قليل جدًّا منها. والرؤى المؤسسية المتنافسة ستقدِّم خيارات سياسات مختلفة على المستوى النوعي. إن المعايير ضرورية للتمييز بين الأشكال العقلانية واللاعقلانية من السلطة والسياسة. وأي نظرية نقدية أصيلة للمجتمع ينبغي أن تقدم مثل هذه المعايير.

الجانب السياسي للتنوير

ركزت نظرية وتطبيق التنوير على تقليص الممارسة التعسفية للسلطة المؤسسية ودعم التعددية وتعزيز الفردية. ليس «الرفض العظيم» وإنما هذه المجموعة من الموضوعات الأخلاقية والسياسية هي التي شكَّلتِ الحركات التقدمية العظيمة في الماضي، وكان هذا هو الحال فيما يتعلق بالحركة العمالية الاشتراكية، وحركة الحقوق المدنية، وحركة تحرير المرأة، والانتفاضات المناهضة للشيوعية في أوروبا الشرقية، وأشد الاتجاهات ديمقراطيةً ومناداةً بالمساواة في الديانات العالمية وفي العالم الذي كان مستعمرًا في السابق. والدلالة واضحة: يستدعي إنعاش غرض النظرية النقدية الذي يسعى لإحداث تحول مراجعة رؤيتها السلبية الأصلية لإرث التنوير.

وربما يمثِّل كتاب فالتر بنجامين (١٩٣٣) «الشعب الألماني» نقطة للانطلاق في هذا الإطار. فهو يتشكَّل من خطابات جمعها بنجامين على مدار السنين. لم يَخُطَّ هذه الخطابات أشخاص مشهورون، وإنما أصدقاؤهم أو أقاربهم أو زملاؤهم. لقد كان هؤلاء أشخاصًا عاديين ألهمتْهم مُثُل التنوير مثل أخو كانط أو صديق جوته المقرب، هذا الكتاب الصغير يتحدَّى الرؤية السائدة. فقد تجاوز مدى فكر التنوير حلقة المفكرين الضيقة، وتعبِّر قِيَمه السياسية ومخاوِفه الثقافية عن هؤلاء الذين يريدون عالمًا أكثر احترامًا وتحررًا.

وقد أخطأتْ مدرسة فرانكفورت خطأً كبيرًا بالاعتقاد في ضرورة تأويل التنوير — أو بالأحرى، عقلانيته العلمية — على أنه منتصر أو بمعزلٍ عن الجانبين النظري والتطبيقي لخصومه. لقد كان فكر التنوير دائمًا في موقف دفاعي، ولا يزال كذلك، فبدءًا من حركة «لا أدري» التي ظهرتْ في بدايات القرن التاسع عشر إلى حركة كو كلوكس كلان ولجنة «أمريكا أولًا» وحركة «حزب الشاي» في وقتنا هذا، عانت الولايات المتحدة في الواقع مما أطلق عليه ريتشارد هوفستاتر نزعة «جنون العظمة» في سياستها. وبمجرد نظرة خاطفة على بعض الأحداث العالمية تجد هذا التقييم مبررًا. إن حقوق الإنسان والتسامح والمُثل العالمية (بل وحتى العلم) تقع جميعها تحت الحصار — أو على الأقل تُحارَب — من قِبَل قوى التطرف الديني والعصبية الثقافية المحلية والرجعية السلطوية.

يزعم عمل إرنست بلوخ «تراث عصرنا» (١٩٣٥) أن العصرية تولد الاستياء ودعم القيم الرجعية من قِبل الجماعات ما قبل الحديثة التي تَشعُر أنها مهددة بسبب آثارها. في تحليل بلوخ للفاشية، يتقصَّى التناقضات القائمة في مجموعة من المجالات الاجتماعية المختلفة التي انتقلت من فترة زمنية إلى التي تَلِيها حيث اتخذت طابعًا جديدًا، فعلى سبيل المثال، إذا تشكَّل المجتمع الرأسمالي من صراعات بين مصالح طبقية بعينها، تظهر فيه كذلك مشكلات ما قبل الرأسمالية (ومن ثَم فإنها لا تزامنية) فيما يتعلق بالتحيز الجنسي أو العرقي أو حتى القيادة التي تتطلب حلولًا غير متوقَّعة سَلَفًا، وهذا السبب وحدَه كفيل بأن يجعل المستقبل غير محدد دائمًا. وما يجب على هذه الرؤية أن تُخبِرنا به هو أن الخصوم السياسيين والأيديولوجيين للعصرية لا يزال بإمكانهم الوصول إلى السلطة.

بإدانة مدرسة فرانكفورت للتنوير، أغفلت ما كان السير أشعيا برلين أول مَن أطلق عليه مصطلح مناهضة التنوير. إن أبرز رموز حركة مناهضة التنوير مثل يوهان جورج هامان كانوا ذوي قدرات فكرية أقل من خصومهم الليبراليين. وقد اتضح أنهم سلطويون وضيقو الأفق ومتعصبون لدرجة جعلت أعمالهم لا تستحق القراءة اليوم. مع ذلك، وبنسيان أمرهم، أثبت النقد الذي قدمتْه مدرسة فرانكفورت للتنوير في النهاية أنه مشوه. فقد حُكِم على الظاهرة بمعزِلٍ عن السياق وبمرجعية مجردة.

ترجع أصول النظام الجمهوري الليبرالي والاشتراكية الديمقراطية إلى عصر التنوير. وكان أتباع التنوير في مقدمة مَن يحاربون ممارسة السلطة التعسفية مِن قِبل مؤسسات لا تخضع للمساءلة. إلا أنهم كذلك قد ساهموا في تحول المجتمع المدني من خلال هجومهم

على الأشكال الأساسية من القسوة والتعصب الديني والأمية والخرافة وكراهية الغرباء والسلوك غير المهذب، وهكذا تزيد الأهمية الاجتماعية والسياسية لإرث التنوير، وثمة ثلاث نقاط سياسية أساسية يجب على النظرية النقدية تأملها:

(١) تكشف مُثل التنوير عن تجاذب اختياري مع الحركات المناهضة للسلطوية. تميل الحركات اليسارية إلى تفضيل الأممية على التعصب وضيق الأفق، والعقل على الحدس، والتشكك على التقليد، والحرية على التسلط. ومن المنطقي إذن أن تتبنَّى الحركات اليمينية مناهضة التنوير، فالحركتان متعارضتان منذ البداية؛ ومن ثم فإن جدل التنوير مجرد خيال.

(٢) كانت أعراف التنوير ذات طابع نقدي متأصِّل. ويُشير إليها ضحايا التحيز حتمًا عندما ينادون بفعل إصلاحي. وعلاوة على ذلك، لا توجد عادة أو تقليد في حِلٍّ من الفحص الدقيق. تكافح الأعراف العمومية المرتبطة بالتنوير التحيزات الشخصية التي كان يتبنَّاها كثير من ممثليه البارزين.

(٣) تدعم مبادئ التنوير التعددية. وترفض القومية التكاملية والمجتمع العضوي رفضًا واضحًا. كما أنها تؤكد على أهمية التسامح والتجريب والاستقلال. فقط طالما تظل سيادة القانون الليبرالية فاعلة، يمكن الحديث عن ممارسة حرة وعملية للذاتية.

لم تقدر الحلقة الداخلية لمدرسة فرانكفورت أيًّا من هذه النقاط، وكانت آثار ذلك واضحة في تناولها للتعليم الجماهيري وصناعة الثقافة، وترى مدرسة فرانكفورت أن صناعة الثقافة تنمِّط التجربة الجمالية وتقوِّض الذاتية ما دامتِ الأعمال الفنية لا تُعامَل تعاملًا مختلفًا عن السلع الأخرى، ومن خلال هَوَس صناعة الثقافة بزيادة الأرباح إلى الحد الأقصى من خلال التقليص المستمر لأقل قاسم مشترك، تقع الخسارة الحتمية للمعايير الفكرية. إن شهرة العمل الفني تدمجه مع النظام؛ ومن ثم، تتضاءل بالضرورة طبيعة العمل النقدية وقدرته على إبراز بديل تحرري. ووحدها الأعمال البالغة التعقيد والرقي يمكنها من ثَم أن تُثِير في الذاكرة تلك الصور اليوتوبية والتجارب الذاتية المكبوتة القادرة على مقاومة دوافع المجتمع الجماهيري المدمرة.

ومع ذلك، لا يوجد شيءٌ كاسد في صناعة الثقافة، فإبداعاتها الجمالية وابتكاراتها التقنية كانت ولا تزال مذهلة، ولطالما عززت التعددية بتكوين جماهير متعددة، لكل منهم هدفه ومعاييره الخاصة. وكثير من أعمالها تتحدَّى الوضع القائم والتشيؤ. إلا أن

هذه ليست المشكلة في الواقع. إن التأكيد على أن الفن الأصيل يجب أن يكافح بنحو ما أنطولوجيا الأوضاع الخاطئة ما هو إلا حنين إلى قاعات الندوات متنكر في عباءة الراديكالية.

وبهذا تُعرِّض النظرية النقدية نفسها للسخرية: فنفيها يبدو كأنه بمنزلة المنقذ العاجز عن تحديد الشكل الذي ينبغي للتحرر أن يتخذه أو عن التعامل مع تبني المضطهد للاضطهاد. وعلى وجه الخصوص، لم يبدُ يومًا أن أتباع الجدل السلبي مستعدون لإخضاع أي شيء للنقاش سوى رؤيتهم التعسفية تمامًا لما يشكل المقاومة. لطالما وُظِّفَت الثقافة في الحفاظ على سيطرة القوي وخضوع الضعيف. كتب بريشت في مسرحيته «جان دارك قديسة المسالخ» (١٩٢٩) يقول: «إن الأفكار الحاكمة هي أفكار مَن يحكمون.» لكن باهتمامات مدرسة فرانكفورت المجردة، فإنها تُجرِّد مقاومة تلك الأفكار من أي مرجعية مادية.

تظل الصراعات الأيديولوجية داخل الآلة الثقافية غير محددة وغير مُعرَّفة. قد تُدين الاتجاهات الشعبية المتطرفة من قِبَل اليسار التعقيد، وتتجاهل القواعد وتنبذ فكرة الأعمال الكلاسيكية بنحو يعتبرها متواطئةً في الاضطهاد الذي تتعرض هي نفسها له. لكن ربما تستفيد النظرية النقدية من تقليل تركيزها على الطريقة التي تطوِّع بها صناعة الثقافة الفنَّ وزيادة تركيزها على قدرتها التي لم تَزَلْ غيرَ مطروقةٍ بعدُ على تشكيل وعي سياسي تقدمي.

لقد ساهَمَ برنامج «ساترداي نايت لايف» والممثلة الكوميدية تينا فاي في تحطيم حاكمة ولاية ألاسكا سارة بالين — الترشيح السيئ السمعة للسيناتور جون ماكين والجمهوريين في عام ٢٠٠٨ لمنصب نائب رئيس الجمهورية في حالة فوز ماكين — في تلك الحملة على الأقل. بالطبع، وظف ديماجوجيو اليمين وسائل الإعلام. إلا أن أفضل نحو يمكن تصور صناعة الثقافة عليه هو ما وصفه أحد فلاسفة النظرية النقدية دوجلاس كلنر بـ «منطقة متنازَع عليها»، تدور عليها المعارك باستمرار بين مقاتِلِين غير متكافئين ذوي رؤًى وقِيَم أيديولوجية مختلفة. أو — بعبارة أخرى — تُعتَبَر صناعة الثقافة فرعًا من إنتاج السلع الذي يمكن أن يثبت أنه نفسه ينتقد الإنتاج السلعي.

تناول فالتر بنجامين هذه الموضوعات في «العمل الفني في عصر استنساخه التكنولوجي» (١٩٣٥). يقارن هذا المقال الشهير بين تجربة ما قبل الحداثة وتجربة الحداثة فيما يتعلق بالرسم. إن تجربة مشاهدة لوحة في عصر ما قبل الحداثة — تلك

التجربة التي تقع في سياق ديني — تكون مغمورة ب «هالة»: فالرائي يجد العمل فريدًا وأصيلًا ورمزًا حيًّا يتجاوز التقنيات المستخدمة في إنتاجه، وأساسه راسخ في تقليد ملحوظ. أما القدرة التكنولوجية على استنساخ العمل — تخيل لوحة لبيكاسو وقد تحولت إلى ملصق يزين حائط غرفة طالب جامعي — فتجرده من هالته وتَفرُّده وأصالته وارتكازه على تقليد ثابت. فقدان الهالة يمكن أن يزيد مشاعر الاغتراب وجاذبية الحركات الرجعية الهادفة إلى توفير حس انتماء وهمي. لكن تآكل هذه الهالة يمكن كذلك أن يُتيح العمل للتأمل النقدي أو ما يطلق عليه بنجامين «الحضور الشديد للعقل.»

ومن ثَم، يَظهَر هنا احتمالان: إما أن يستسلم الجمهور للتطويع العاطفي في محاولة زائفة لاختبار ما لم يَعُد يمكن اختباره، وإما أن يوظف التأمل النقدي لدعم الوعي الوجودي والسياسي. مع ذلك، فكثيرًا ما ينكر ناقدو صناعة الثقافة في الأساس هذا الاختيار: عادةً ما يُدرك فقدان الهالة على أنه إنذار بتطويع الذاتية وتبرير انفصال الفن عن أذواق واهتمامات القاعدة الأوسع من الجمهور.

إن التسلية والتأمل ليسا متعارضَين دائمًا. تقدم وسائل الإعلام البديلة وعالم الإنترنت خيارات جديدة للقوى التقدمية، كذلك لا تكون المبالَغة بالضرورة إحدى سمات البراعة الفنية. هاجَمَ كارل كراوس — الذي كانَ أدورنو يُجِلُّه إجلالًا كبيرًا — الصحافة والمفكِّرين التقليديين في وقته بعدوانية ساخرة وبراعة لغوية نادرًا ما توجد اليوم، إلا أن هجوم كراوس على «فشل الخيال» الذي وصم به زمنه كان له بؤرة تركيز واضحة؛ إذ كان موجَّهًا إلى أبرز الشخصيات الثقافية التي كانت عاجزةً عن تصور الآثار العملية لكلماتهم.

تشغل اهتمامات مماثلة رواية تجريبية — وإن كانت مثيرة للجدل إلى حدٍّ بالغ — مثل «دخان إنساني» (٢٠٠٨) للكاتب نيكلسون بيكر، يوظف ذلك العمل، الذي يتناول فترة ما بين الحربين العالميتين وولادة جريمة الإبادة الجماعية، مئات من الاقتباسات والحكايات لكي ينظمها القارئ في تشكيلة تحلل الديناميكيات المروعة للعنف السياسي، وتستخف بالرموز الأسطورية، وترد رجالًا ونساءً منسيين من ذوي الضمائر إلى صوابهم، وتبلور سمو السلمية. من المحتمل أن تختلف مع استنتاجات مؤلف هذا العمل، لكن من المستحيل أن تتجاهل المنظور النقدي للتاريخ الذي يوظفه، أو الدوافع الأخلاقية التي تلهم عمله. وثمة عدد كافٍ من المفكرين المشهورين من داخل وخارج صناعة الثقافة منخرطون في إنتاج تشكيلات جديدة ودفع التاريخ ضد التيار، وغالبًا ما يكون ذلك من أجل غرض سياسي.

دافع إحداث تحول

كان الهدف الأصلي من النظرية النقدية أن تكون مشروعًا متعدد التخصصات قد يُسهِم فيه كل شخص بمهارته وخبرته التخصصية الفريدة، وقد ألْقَى ممثِّلوها الضوء على العلاقة بين الفلسفة والسياسة، والمجتمع وعلم النفس، والثقافة والتحرر، لقد تصوروا الكل وغيَّروا الطريقة التي تنظر بها العلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، بل ومفسرو العلوم الطبيعية إلى العالم.

ألقَتْ مدرسة فرانكفورت بظلال الشك على مفاهيم عفاها الزمن، ونظروا إلى أطلال الثقافة، والآمال المفقودة وما تجاهلتْه أو قمعتْه القوى الثقافية المُهيمِنة، وطالَبوا بأن يستجيب الملتَزِمون بمُثُل التحرُّر للأحداث الطارئة والقيود الجديدة. وكذلك أشاروا إلى الحاجة إلى فهم جديد للعلاقة بين النظرية والتطبيق. إنه إرث عظيم جدير بالحفاظ عليه، وإنْ كان ذلك دون أيِّ ولاء أعمى لهذا الرأي أو ذاك أو لهذه النبوءة أو تلك. ثمة أحوال جديدة على النظرية النقدية أن تواجهها؛ فقد ازداد العالم اتساعًا وحدثتْ مواجهات جديدة مع الحضارات القديمة، وتعدَّدتِ الهويات، وأصبح الحديث — ربما للمرة الأولى — عن اقتصاد ومنظومة ثقافية عالميين ممكِنًا.

حين تولى ماكس هوركهايمر رئاسة معهد البحث الاجتماعي، أمَلَ أن تصبح النظرية النقدية بنحو أو بآخر فلسفة عامة بدلًا من كونها تخصصًا أكاديميًّا آخَر يُقدَّم لجمهور من الخُبَراء. فإذا كان ذلك لا يزال الهدف، يتعين على منظِّري النظرية النقدية التوقف عن استخدام أسلوب نموذج الإقرار الضريبي ونبذ التحليل الأحادي الجانب للثقافة الجماهيرية بناءً على الافتراض القائل بأن الشهرة — أو الوضوح — يضر بطبيعته على نحو ما براديكالية العمل.

إن تعزيز فلسفة عامة راديكالية أمر ممكن فقط بتقصِّي المشكلات العامة وتقديم بدائل للطرق التي يُقزِّم بها المجتمع الفردية. ولقد ظلت النظرية النقدية طويلًا تساير ما أطلق عليه توماس مان «الاستبطانية التي تحميها السلطة.» إلا أن الأهداف والمناهج الجديدة ضرورية لإلقاء الضوء على اختلالات توازن القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع التركيز على فرص التدخل.

يعتمد مثل هذا المشروع على توضيح القِيَم والمصالح التي عادةً ما تَمِيل الأيديولوجيات والمؤسسات القائمة إلى إخفائها، بحيث يستطيع الأشخاص العاديون الحكم عليها والاستجابة لها بالنحو المناسب. وقد أوضح سي رايت ميلز هذه النقطة

بالضبط في عمله «الخيال السوسيولوجي» (١٩٦٠). في ذلك العمل الكلاسيكي — الذي تأثَّر بقوة بالنظرية النقدية — طالب ذلك المفكر الراديكالي الشهير الأكاديميين والمفكرين بتحويل «المشكلات الخاصة إلى قضايا عامة». وقد حوَّلت النساء بالفعل زنا المحارم والعنف الزوجي من مشكلات خاصة إلى مشكلات عامة، ودافع الشواذ جنسيًّا سواء من الرجال أو النساء عن الحاجة إلى تشريع ضد «الجرائم بدافع الكراهية»، ولا يزال الملونون يتحدَّوْن العرقية المؤسسية، وثمة محاولات أخرى لا تُحصى — ولا تزال قائمة — لجعل العدد الضخم من المؤسسات التي يُدِيرها الأقوياء قابلًا للمساءلة أمام الضعفاء.

لم تختفِ القدرة على الفعل من العالم. ولا تزال الحركات الاجتماعية الراديكالية قائمة؛ إلا أنها منقسمة بفعل الاختلافات العميقة والمستمرة. ثمة سباق من أجل الموارد والولاء والشهرة. وتوجد حوافز لمجموعات المصالح المنظمة للانخراط في الاقتصاد الأخلاقي القائم على الصفقات المنفصلة، بحيث يصبح كل اليسار أقلَّ من مجموع أجزائه. وتستطيع النظرية النقدية الإسهام في تنسيق المصالح من خلال تقديم تصنيفات ومبادئ جديدة، كما أن لها مهامَّ أخرى كذلك.

لا تزال الديمقراطية غير مكتملة، وتواجه الأممية تحدي الهوية، وتحتاج الاشتراكية إلى تعريف جديد، ولا تزال المُثُل الطبقية في انتظار التحقق. لم يُستردَّ إرث الماضي الثقافي بعدُ، ولا تزال خبرتنا بالعالم محدودة للغاية، ولا تزال قدرة الجماهير على التعلم تتطلب معايير تتعلَّق بالأشياء التي يتعيَّن تدريسها لها، وربما لا تزال هناك أشكال جديدة من الخلاص للشذرات اليوتوبية المنسية التي راحت تُنثَر عبر التاريخ. وربط هذه المسائل معًا يتطلب رؤيةً متعددة التخصصات تلهمها الأعراف المُحررة، هناك دائمًا مساحة لمناقشة المُثُل التنظيمية كالعدالة والحرية وما شابه.

والحال نفسه ينطبق على التصنيفات الأنطولوجية التي تتعامل مع بنية الوجود ومعناه. لكن هناك أشياء على منظِّري النظرية النقدية القيام بها أفضل من مسايرة ما أصبح هوسًا، وهي محاولة التعبير عمَّا لا يمكن التعبير عنه. فمِن الأفضل تحديد ماهية الأشياء المعروفة غير الواضِحة، والأشياء المُؤلِمة القابلة للعلاج، والأشياء المكبوتة التي تعمل على تمكين الناس. فقط بمواجهة العالم بمشروع متعدد الأوجه يهدف لإحداث تحول فيه، تستطيع النظرية النقدية إعادة التأكيد على تفردها وقوة المُثل التي تقوم عليها والمتمثلة في التضامن والمقاومة والحرية.

قراءات إضافية

الفصل الأول: مدرسة فرانكفورت

Illuminations: The Critical Theory Web Site. www.uta.edu/huma/illuminations/.

Arato, Andrew, and Eike Gebhardt, eds. *The Essential Frankfurt School Reader.* New York: Continuum, 1982.

Benhabib, Seyla, et al., eds. *On Max Horkheimer* Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Bronner, Stephen Eric. *Of Critical Theory and Its Theorists.* 2nd ed. New York: Routledge, 2002.

Bronner, Stephen Eric, and Douglas Kellner, eds. *Critical Theory and Society.* New York: Routledge, 1989.

Habermas, Jürgen. *Philosophical-Political Profiles.* Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination.* Berkeley: University of California Press, 1996.

Lowenthal, Leo. *Critical Theory and Frankfurt Theorists: Lectures-Correspondence-Conversations.* New Brunswick, NJ: Transaction, 1989.

Tar, Zoltan. *The Frankfurt School.* New York: Schocken, 1985.

Wheatland, Thomas P. *The Frankfurt School in America: A Transatlantic Odyssey*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance.* Translated by Michael Robertson. Cambridge: Polity Press, 1994.

الفصل الثاني: المنهج

Arato, Andrew, and Paul Breines. *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism.* New York: Seabury, 1979.

Dubiel, Helmut. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory.* Translated by Benjamin Gregg. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

Forgasc, David, ed. *The Antonio Gramsci Reader 1916–1935.* New York: New York University Press, 2000.

Honneth, Axel. *Disrespect: Critical Theory, Marxism of Critical Theory.* Cambridge: Polity Press, 2007.

Horkheimer, Max. *Critical Theory.* Translated by Matthew J. O'Connell. New York: Seabury Press, 1973.

______. *A Life in Letters: Selected Correspondence.* Edited and translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Lincoln: University of Nebraska Press, 2007.

Jay, Martin. *Marxism and the Totality: Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas.* Berkeley: University of California Press, 1996.

Jones, Steven J. *Antonio Gramsci.* New York: Routledge, 2006.

Kellner, Douglas. *Critical Theory, Marxism, and Modernity.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

Korsch, Karl. *Revolutionary Theory.* Edited by Douglas Kellner. Austin: University of Texas Press, 1974.

Merleau-Ponty, Maurice. *Adventures of the Dialectic.* Translated by Joseph Bien. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Morton, Adam. *Unraveling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Economy.* London: Pluto Press, 2007.

Rush, Fred, ed. *Cambridge Companion to Critical Theory.* New York: Cambridge University Press, 2004.

الفصل الثالث: الاغتراب والتشيؤ

Benjamin, Walter. *Illuminations.* Edited by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1969.

Berman, Marshall. *Adventures in Marxism.* London: Verso, 1999.

Easton, Loyd D., and Kurt H. Guddat, eds. and trans. New York: Doubleday, 1967.

Feenberg, Andrew. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory.* Berkeley: University of California Press: 1995.

Gerth, H. H., and C. Wright Mills, eds. *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press, 1958.

Honneth, Axel. *Reification: A New Look at an Old Idea with Judith Butler, Raymond Geuss, and Jonathan Leader.* Edited by Martin Jay. New York: Oxford University Press, 2008.

Marcuse, Herbert. *From Luther to Popper: Studies in Critical Philosophy.* Boston: Beacon Press, 1991.

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society.* New York: Oxford University Press, 1977.

Schmitt, Richard. *Alienation and Freedom.* Boulder: Westview Press, 2002.

الفصل الرابع: أوهام مستنيرة

Adorno, Theodor W., et al. *The Positivist Dispute in German Sociology.* Translated by Glyn Adey and David Frisby. London: Heinemann, 1976.

Bobbio, Norberto. *Ideological Profile of Twentieth Century Italy.* Translated by Lydia G. Cochrane. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Bronner, Stephen Eric. *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement.* New York: Columbia University Press, 2004.

______. *A Rumor About the Jews: Anti-Semitism, Conspiracy, and the Protocols of Zion.* New York: Oxford University Press, 2004.

Marcuse, Herbert. *Negations: Essays in Critical Theory.* Beacon Press: Boston, 1969.

Rabinbach, Anson. *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment.* Berkeley: University of California Press, 2001.

الفصل الخامس: المعمل اليوتوبي

Abromeit, John, and W. Mark Cobb, eds. *Herbert Marcuse: A Critical Reader.* New York: Routledge, 2003.

Buck-Morss, Susan. *Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project.* Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Daniel, James Owen, and Tom Moylan, eds. *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch.* London: Verso, 1997.

Feenberg, Andrew, ed. *Essential Marcuse.* Boston: Beacon Press, 2007.

Habermas, Jürgen. *Toward A Rational Society: Student Protest, Science, and Politics.* Boston: Beacon Press, 1970.

Kellner, Douglas, et al. *On Marcuse.* Boston: Sense Publishers, 2008.

Taylor, Ronald, ed. *Aesthetics and Politics: The Key Texts to the Classic Debates in German Marxism.* New York: Verso, 2007.

Wolin, Richard. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption.* New York: Columbia University Press, 1982.

الفصل السادس: الوعي السعيد

Adorno, Theodor W. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture.* Edited by J. M. Bernstein. New York: Routledge, 2001.

______. *Prisms.* Translated by Samuel Weber and Shierry Weber. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

______. *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture.* Edited by Stephen Crook. New York: Routledge, 1994.

Kellner, Douglas. *Media Spectacle and the Crisis of Democracy: Terrorism, War, and Election Battles.* Denver: Paradigm, 2005.

Negt, Oskar, and Alexander Kluge. *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere.* Translated by Peter Labanyi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Ritzer, George. *The McDonaldization Thesis: Explorations and Extensions.* London: Sage, 1998.

Scholem, Gershom. *Walter Benjamin: The Story of a Friendship.* Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1981.

Wolff, Robert Paul, Barrington Moore, and Herbert Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance.* Boston: Beacon Press, 1969.

الفصل السابع: الرفض العظيم

Adorno, Theodor W. *Lectures on Negative Dialectics.* Edited by Rolf Tiedemann. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2008.

———. *Notes to Literature.* 2 vols. Edited by Rolf Tiedemann. Translated by Shierrby Weber Nicholson. New York: Columbia University Press, 1992.

Adorno, Theodor W., and Walter Benjamin. *The Complete Correspondence 1928–1940.* Edited by Henri Lonitz. Translated by Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Buck-Morss, Susan. *The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute.* New York: Free Press, 1979.

Jameson, Fredric. *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic.* London: Verso, 1990.

Jay, Martin. *Adorno.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Zuidevaart, Lambert. *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion.* Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

الفصل الثامن: من الاعتزال إلى التجديد

Adorno, Theodor W. *Introduction to Sociology*. Edited by Christoph Godde. Translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

———. *Problems of Moral Philosophy.* Edited by Thomas Schröder. Translated by Rodney Livingstone. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

Adorno, T. W., et al., *The Positivist Dispute in German Sociology.* New York: Harper, 1976.

Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas.* Edited by Henry Hardy. New York: Penguin, 1979.

———. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism.* Edited by Henry Hardy. London: John Murray, 1993.

Dumain, Ralph. “The Autodidact Project.” Available at http://www.autodidactproject.org/.

Fay, Brian. *Critical Social Science: Liberation and Its Limits.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action.* Translated by Christine Lenhardt and Shierry Weber Nicholson. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Kirchheimer, Otto. *Politics, Law, and Social Change.* Edited by Frederic S. Burin and Kurt L. Schell. New York: Columbia University Press, 1969.

Marcuse, Herbert. *Technology War and Fascism: Collected Papers,* vol. 1. Edited by Douglas Kellner. New York: Routledge, 1998.

Neumann, Franz. *The Democratic and Authoritarian State.* Edited by Herbert Marcuse. New York: Free Press, 1957.

مصادر الصور

(1) National Archives.

(1–1) Photo by Jeremy J. Shapiro.

(2–1) Library of Congress.

(3–1) Library of Congress.

(4–1) Buchenwald Memorial Museum.

(5–1) Library of Congress.

(6–1) Library of Congress.

(7–1) Royal Court Theatre.

(8–1) Author’s collection.